



**Universidad Nacional Mayor de San Marcos**

**Universidad del Perú. Decana de América**

Dirección General de Estudios de Posgrado  
Facultad de Letras y Ciencias Humanas  
Unidad de Posgrado

**La cultura y la lengua kulli en el castellano de  
Cajamarca centro y sur, La Libertad, Pallasca y en el  
quechua ancashino**

**TESIS**

Para optar el Grado Académico de Doctor en Lingüística

**AUTOR**

Víctor Raúl PAREDES ESTELA

**ASESOR**

Gustavo SOLÍS FONSECA

Lima, Perú

2020



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Paredes, V. (2020). *La cultura y la lengua kulli en el castellano de Cajamarca centro y sur, La Libertad, Pallasca y en el quechua ancashino*. Tesis para optar el grado de Doctor en Lingüística. Unidad de Posgrado, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

---

## HOJA DE METADATOS COMPLEMENTARIOS

Código ORCID del autor	400000-00028484-8388
DNI o pasaporte del autor	DNI N° 31624681
Código ORCID del asesor	0000-0003-4025-8885
DNI o pasaporte del asesor	07583500
Grupo de investigación	“—”
Agencia financiadora	País de la agencia financiadora Nombre y siglas de la agencia financiadora Nombre del programa financiero Número de contrato
Ubicación geográfica donde se desarrolló la investigación	<p>Cajamarca Latitud: -7.15639, Longitud: -78.5156 7° 9' 23" Sur, 78° 30' 56" Oeste</p> <p>Trujillo Latitud: -8.11167, Longitud: -79.0286 8° 6' 42" Sur, 79° 1' 43" Oeste</p> <p>Huamachuco Latitud: -7.81583, Longitud: -78.0489 7° 48' 57" Sur, 78° 2' 56" Oeste</p> <p>Lima Longitud: 077°1'41.66"; Latitud: S12°2'35.45".</p> <p>Huaraz Latitud: -9.5275, Longitud: -77.5333 9° 31' 39" Sur, 77° 31' 60" Oeste Coordenadas geográficas (obligatorio).</p>
Disciplinas OCDE	Lingüística, Semiótica, Educación Universitaria



**UNIDAD DE POSGRADO**  
**ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE**  
**GRADO ACADÉMICO DE DOCTOR**

Siendo los veintiséis días del mes de mayo del dos mil veinte, a las 11.00 horas, vía Skype se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores: Dr. Mauro Mamani Macedo (Presidente), Dr. Gustavo Solís Fonseca (Asesor), Dra. Emérita Escobar Zapata (Informante), Dra. María del Carmen Cuba Manrique (Informante) y Dr. Manuel Conde Marcos (Miembro) para calificar la sustentación de la tesis titulada **LA CULTURA Y LA LENGUA KULLI EN EL CASTELLANO DE CAJAMARCA CENTRO Y SUR, LA LIBERTAD, PALLASCA Y EN EL QUECHUA ANCASHINO**, presentada por el señor Víctor Raúl Paredes Estela, magíster en Lingüística, para optar el Grado de **Doctor en Lingüística**.

Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado.

*Exceiente (20)*

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Doctor en Lingüística al magíster **Víctor Raúl Paredes Estela**.

El acto académico de sustentación concluyó a las *12:15* horas.

Dr. Mauro Mamani Macedo  
**Presidente**  
Profesor Principal D.E.

Dr. Gustavo Solís Fonseca  
**Asesor**  
Profesor Emérito

Dra. Emérita Escobar Zapata  
**Informante**  
Profesora Asociada T.P.

Dra. María del Carmen Cuba Manrique  
**Informante**  
Profesora Principal D.E.

Dr. Manuel Conde Marcos  
**Miembro**  
Profesor Principal D.E.

## Dedicatoria

*A Bartolomé de Las Casas,  
el de la Brevísima relación  
de la destrucción de las Indias.*

*A los 'cajamarqueses',  
que testifican en sus textos la vigencia  
de la cultura y el idioma Kulli.*

*A Wamansuri,  
semidiós, hombre y, sobre todo,  
estratega de la complementariedad  
cultural entre los Watsimín y los Kulli.*

*A los traidores:  
1° Felipillo,  
el que, torciendo la lengua,  
enderezó el destino del que hoy es el Perú.*

*2° Francisco de Ávila,  
el que deseando destruir resultó  
reconstruyendo y testificando  
el valor de la cultura qichwa provinciana.*

*3° Marcos,  
el casi anónimo sacerdote kulli,  
sin cuyas delaciones que pagó con su vida,  
desconoceríamos  
el pensamiento ancestral de la cultura norserrana  
más trascendente.*

*A mi madre, doña Lucinda, in memoriam,  
por haber albergado y enseñado  
a tejer sombreros de paja tokilla  
a quienes, según me lo instruyera,  
'hablaban en lengua',  
(expulsados kulliparlantes  
de la haciencia Chala, incendiadas sus chozas,  
por su negativa a trabajar gratuitamente)  
porque yo, desde hace más de 65 años,  
estoy comprendiendo recién  
lo que me decían.  
¡Perdón,  
Hermanos, por la tardanza!*

## Agradecimientos

**A Alfredo Mires Ortiz,**  
Director del Proyecto Enciclopedia Campesina,  
en las páginas de cuyos libros que  
él impulsó a los campesinos cajamarquinos  
a expresarse,  
me reencontré con la savia  
que disputé al *kinde*  
en las flores rojas y  
acornetadas del *chochokón*.

**A los todavía numerosos Pueblos**  
que, tercos, han conservado formas de hablar kulli,  
hablando dizqué, ellos, castellano.

**A Gustavo Solís Fonseca,**  
porque, siendo mi maestro,  
avivó en mí el fuego interno  
de la kulliandinidad,  
y contribuyó, después, con su asesoría,  
para que este proyecto  
diera sus primeros frutos.

**A Katatkill**  
[Cataquil, Catequil, Catequilla],  
Dios de la energía,  
expresada en su propio macroactuar  
sobre la Tierra y  
en el microactuar del *urandé* [*uranday*],  
principio de la vida  
latente hasta en las piedras  
cuando impactan, al rodar, por las montañas,  
o en el pedernal,  
cuyos choques dimanan rayos  
responsables de la vitalidad-mortalidad  
del fuego en las yescas  
y del calor en la vida.

A Bríner Orrillo Paredes,  
por sus datos, imposibles  
de encontrar en otras fuentes.

## Resumen

Este trabajo trata de resolver dos incógnitas: la existencia de la cultura Kulli y la lengua que hablaban sus pobladores. A manera de noticia se menciona la lengua kulli hacia 1746; antes solo se sabía que existió la ‘lengua de Guamachuco’ por información de los agustinos (1560) que tuvieron a su cargo evangelizar esta región. Aunque de la lengua se recogieron evidencias posteriormente por inteligencia de Jaime Martínez Compañón y Bujanda, varios registros de **léxico** se han añadido hasta el día de hoy, así como también estudios iniciales para abordar su estructura. También nos hemos propuesto demostrar que el castellano de Cajamarca centro y sur, el de la sierra de La Libertad y de Pallasca (Ancash norte) posee ‘rasgos distintivos’ que otros dialectos de este idioma no exhiben; e igualmente, que varias particularidades del quechua ancashino actual revelan la impronta del idioma kulli. Para este efecto, estudiamos las fuentes antiguas y modernas como el mito fundacional de Catequil y los textos que contienen cultura tradicional kulli, pero escritos en el castellano regional de Cajamarca o en las publicaciones diversas producidas en La Libertad. Los datos acopiados nos han permitido primero postular algunas suposiciones que, al descomponer las piezas léxicas, utilizando el análisis lingüístico del componente morfológico, nos han alcanzado las pistas suficientes para demostrar las estructuras fonético-fonológica, morfofonológica, sintáctica y semántica del idioma kulli; destacamos aquí la importancia del análisis morfológico de las palabras compuestas del kulli, las mismas que al ser ubicados sus componentes nos han ayudado a deducir su sintaxis. La clave para el reconocimiento de la cultura kulli -cosmovisión, origen, evolución- es el mito fundacional, para cuyo desciframiento utilizamos el análisis semiótico; los otros datos los hemos obtenido de la arqueología del territorio probablemente cubierto por los protokulli, kulli y de la antropología, que han realizado avances significativos, de las descripciones monográficas de algunas provincias donde la evidencia lingüística es más notoria, de los textos en castellano local que



publicó ASPADERUC desde hace más de tres décadas en Cajamarca como parte de la cultura ‘cajacha’ y, sobre todo, de los estudios científicos previos acerca de la lengua kulli. Este tipo de estudio nos ha conducido a utilizar una serie de variables correlacionadas, planteándolas como postulados que logran cubrir las dos líneas de investigación: la cultural y la lingüística.

**Ideas clave en palabras-clave:** Cultura Kulli, lengua Kulli, análisis semiótico, análisis lingüístico, análisis morfológico, castellano de La Libertad y/o de Cajamarca, quechua ancashino. Subyacencia. Postulados. Sociedad arcaica. Sociedad histórica.

## **Abstract**

This work tries to solve two unknowns: the existence of the Kulli culture and the language spoken by its settlers. In the manner of news, the Kulli language is mentioned around 1746; before, it was only known that the 'Guamachuco language' existed on the information of the Augustinians (1560) who were in charge of evangelizing this region. Although from the language evidence was collected later by intelligence of Jaime Martínez Compañón and Bujanda, several lexical records have been added to this day, as well as initial studies to address its structure.

We have also proposed to demonstrate that the Castilian language from Cajamarca center and south, from La Libertad and Pallasca highlands has 'distinctive features' that other dialects of this language do not exhibit; and also, that several peculiarities of the current Ancash Quechua reveal the imprint of the Kulli language.

For this purpose, we study ancient and modern sources such as the founding myth of Catequil and the texts that contain traditional Kulli culture, but written in the regional Spanish of Cajamarca or in the diverse publications produced in La Libertad.

The collected data have allowed us to postulate some assumptions that, by decomposing them using the linguistic analysis of the morphological component, have reached us enough clues to demonstrate the phonetic-phonological, morphophonological, syntactic and semantic structures of the Kulli language; We emphasize here the importance of the morphological analysis of the compound words of the kulli, the same ones that when being located its components have helped us to deduce its syntax.

The key to the recognition of the Kulli culture - cosmovision, origin, evolution - is the foundational myth, for whose decipherment we use semiotic analysis; the other data we have obtained from the archeology of the territory probably covered by the kulli and anthropology,

which have made significant advances, from the monographic descriptions of some provinces where the linguistic evidence is most notorious, from the local Spanish texts that published ASPADERUC for more than three decades in Cajamarca as part of the 'cajacha' culture and, above all, of the previous scientific studies about the Kulli language.

This type of study has led us to use a series of correlated variables, proposing them as postulates that manage to cover the two lines of research: cultural and linguistic.

**Key ideas in key words:** Kulli culture, Kulli language, semiotic analysis, linguistic analysis, morphological analysis, Castilian of La Libertad and/or of Cajamarca, Quechua ancashino. Underlying. Postulates. Archaic society. Historical society.

## Introducción

Si leyéramos un texto como este: “*La racuana se usa más para remover pequeñas extensiones de terreno, para el ashal, la saca de papas, ollucos, oca, mashua, llacón y también pa’ la cutipa. El mango se hace con madera de lanche, taya, pauco, lloque, quinua, tayanco, salló, etc. Es casi igual al anshu<sup>1</sup>, ... una herramienta que sirve para el tiempo de cosecha... en tiempo de luna madura se busca un palito que tenga sus ramas en forma de horcón... la parte más chica se labra... esta sirve para lampear o sacar papas, ocas... Se le conoce también como tucshe, conyoluj, callapso y estopillo*”, nos queda la impresión de que hemos leído un texto en castellano, por la idea-clave **una herramienta hecha de madera**. Lo que no queda claro es una lista de interrogantes que podemos formular así:

- ¿A qué nos referimos con los nombres que no son castellanos o no han sido asimilados todavía a la lengua castellana: *ashal, mashua, llacón, cutipa, lanche, pauco, lloque, tayanco, salló, anshu, tucshe, conyoluj, callapso*?

De la serie, [**mashwa**]<sub>N</sub> (*Tropaeolum tuberosum* R. y P.), una tuberosa similar a la oca aunque de sabor agrio, se arracima como los dedos de la mano o también como un solo tubérculo semejante a la palma de la mano, las hay de varios colores: amarillas, negras, salpicadas de líneas negras, rojas o grises, muy apreciada para prevenir problemas prostáticos, se cultiva cada vez menos por el escaso consumo en el campo comercial; [**llakum**]<sub>N</sub> (*Smallantus Shonchifolius*), tuberosa de suave piel, parecida al camote, de jugo dulce, últimamente cultivada también en el Japón, por haberse descubierto que porta la insulina, una sustancia esencial para tratar la diabetes; [**kutipa**]-<sub>V</sub> = aporcar, un verbo quechua que significa acumular tierra vegetal como nutriente alrededor del maíz o de las tuberosas, a las que con esa operación se les ayuda a captar nitrógeno; [**lloque**]<sub>N</sub> (*Kagenekia lanceolata* [luqi]), un árbol y

---

<sup>1</sup> Extraído de *Nuestras Herramientas. Tradición cajamarquina*, publicado por ASPADERUC-Asociación para el Desarrollo Rural de Cajamarca (1989:70) texto de Roque Florián P. de *La Cocha* y Rosa Gaitán R. de Cajamarca, y (1989: 18) escrito por Néstor Muñoz Hoyos de *Cachachi*.

arbusto de madera durísima muy propio para fabricar herramientas sometidas a uso constante; todos estos términos están registrados en los diccionarios quechuas con los significados aproximados que hemos descrito. De manera parecida, **tuqshe**, es una evolución del quechua sureño *t'tuksini* o *t'tuksina* (Lobato, 1901, p. 376) <verbo: punzar, apuñalar, aguijonear; nombre: punzón, puñal, objeto punzante, respectivamente>; *tuqshe*, siguiendo las reglas de derivación quechuas debió dar '*tuqshiq*' <el que punza, punzante> como nombre o adjetivo; pero en el contexto ya no significa solo eso, es una herramienta que no solo punza, sino que penetra a tierra para extraer o cosechar tubérculos, además ha perdido [i] del original y [-q] el agentivo, ambos sustituidos por [e], hecho que revela todo un proceso de asimilación a una nueva lengua.

Pero **anshu**, no es palabra quechua; ni **lanche** (*Myrcianthes rhopaloides*), ni **pauco** (*Escallonia péndula*, también **chachacoma**, *pumachilca*), ni **tayanko** (*Baccharis tricuneata*)<sup>2</sup>, ni **ashal**, ni **salló**, ni **konyoluj**, ni **kallapso**. ¿Entonces, de qué idioma proceden estos vocablos si no pertenecen ni al quechua ni al castellano? Como la respuesta no es sencilla, nos vemos impelidos a formular un postulado que, discusión mediante, puede probarse: El idioma al que pertenecen estas piezas léxicas es el kulli, por la similitud fonética y morfológica que muestran con las acopiadas por los estudiosos de esta lengua en Huamachuco, centro de cultura y lengua cuyo uso se prolongó hasta inicios del siglo XX en un extenso territorio que abarcó la provincia ancashina de Pallasca, toda la serranía de la región La Libertad y las provincias sureñas y centrales de la actual región de Cajamarca, con prolongaciones hacia Amazonas y Huánuco, y hacia el occidente hasta las costas de dominio de la lengua mochica.

Si la primera interrogante ya cuenta con una respuesta aproximada, quedan otras relacionadas con ella, entre las cuales están:

---

<sup>2</sup> Los nombres científicos con los que han sido identificadas las plantas que proveen madera para fabricar la racuana, figuran en el *Diccionario Enciclopédico de Plantas Útiles del Perú* (1999), del ilustre peruano Antonio Brack Egg. Esta obra está llena de ciencia y de sabiduría, una de cuyas virtudes es haber tenido la paciencia de anotar los nombres con que se conoce a las plantas en las distintas etnias y lenguas del Perú.

- ¿Por qué el ‘palito’ con que se hace el *anshu* se debe buscar en tiempo de luna madura o llena para mejor entender? En la cultura andina, la luna ha sido considerada como ‘madre’, debido a que se reconocía su influencia en la vida y conducta de los seres humanos, tal como se ha comprobado con el crecimiento de las plantas, el comportamiento de los mares, el período menstrual de las mujeres o la conducta ‘lunática’ de algunas personas.
- ¿*Lampear* y sacar son verbos sinónimos? Y si fueran diferentes las acciones representadas por estas palabras ¿en qué consisten esas diferencias? *Lampear*, verbo derivado del nombre ‘*lampa*’, coincide con la base quechua <*rampa*> = ‘plano inclinado por donde se desplazan personas, materiales, vehículos ascendiendo de un piso a otro’ o también ‘conducir a una persona de la mano (un niño o un anciano, por ejemplo) <rambándola>’. *Lampear* y sacar, no son sinónimos. Para **sacar**, en el contexto, su significado es “extraer”.
- ¿A qué idioma pertenecen estas palabras, nos preguntamos de nuevo? Si el castellano queda descartado porque no las tiene en su léxico ¿pertenecen al idioma quechua que es el que también se habla todavía en el mismo territorio? Esta pregunta cabe solo después que hemos sido informados por el dato de pie de página: el texto ha sido publicado en Cajamarca, en parte de cuyo territorio se habló kulli, en lo cual se funda nuestro postulado<sup>3</sup>.
- ¿Cómo funciona la herramienta que llamándola ‘**racuana**’ en quechua, se parece a otra llamada *anshu*? Como tiene la forma de un garabato o un anzuelo, cogiéndole el mango se pica la tierra con la punta ligeramente aguzada y se la remueve suavemente para que los tubérculos extraídos hacia la superficie no resulten abollados o maltratados. ¿Y *anshu*? [*anshu*] es, pues, un nombre en lengua kulli con la glosa ‘garabato’.
- De manera similar, [*ashal*] con pronunciación aguda en kulli es ‘deshierbo’; [*konyolúh~konlúh*] son variantes kulli para identificar el objeto ‘garabato o anzuelo’ cuyas sutiles

---

<sup>3</sup> ASPADERUC-Asociación para el Desarrollo Rural de Cajamarca-Proyecto de Enciclopedia Campesina. (1989) *Nuestras herramientas. Tradición cajamarquina*. Lima. Ediciones TAREA.

diferencias aluden a las funciones que cumple en circunstancias distintas; [salló] es un nombre kullizado del adjetivo quechua [salluk]<sub>ADJ</sub> <salluc rumi, ‘piedra fuerte de cantería para labrar obras’> según Lobato (1901, p. 323), significado que reaparece en ASPADERUC (1989, p. 70), como [sallu ~ salló (kullizado)]→ <madera fuerte> con la que se fabrica la kallwa, ‘*tablita bien tallada que sirve para ajustar las tramas, para golpear y tejer*’; [kallapso] aunque en el texto aparece como sinónimo de [konlúh], la sutil diferencia se halla en que mantiene el sentido de ‘horcón’ (del que se hace el *anshu*), solo que cuando se hace el corte, los punzones del horcón apuntan diagonalmente hacia arriba y el del [konlúh] diagonalmente hacia abajo.

Consideramos que focalizar nuestra atención en este tipo de fenómenos interesa a las ciencias humanas. Se trata, en realidad, de una red de subfenómenos que coparticipan, incluyéndose o excluyéndose de una estructura mayor y más compleja de la cual no solo son parte, sino que cada uno siendo parte representa a la unidad o estructura total. Así, si la lengua que estamos estudiando es la castellana, ella es el fenómeno total; pero si los rasgos que superficializa son particulares y únicos porque pertenecen al castellano de Cajamarca centro y sur, La Libertad y Pallasca no dejan de llevar en ellos las características de la lengua castellana general; de tal manera que las partes están en el todo y el todo en cada una de las partes. Se complica todavía más si, como advertimos en los ejemplos anteriores, emerge el idioma quechua como una segunda parte y el kulli como una tercera.

En el tema que nos propusimos investigar, se intersectan tres culturas y tres idiomas. La cultura occidental representada por los españoles que conquistaron, colonizaron y comenzaron a destruir el Perú; la quechua, última de las culturas panandinas vigente a la irrupción de los españoles y, la cultura kulli, indígena inmersa en la quechua y ni siquiera reconocida como diferente. Se entrecruzan, así mismo, tres idiomas, correspondientemente: castellano, quechua y kulli, entre los cuales la intercomunicación resulta asimétrica y, de todas maneras, conflictiva. Hay conflicto entre el quechua y el kulli, entre el español y el quechua,

entre el español y el kulli, esta última lengua sin reconocimiento identitario. Así se nota en el texto que hemos tomado como ejemplo. Una situación compleja en la cual convergen, divergen, se intersectan, se interceptan, se entretajan, se implican o se rechazan, de tal manera que debíamos desbrozar el panorama formulando un problema fundamental: ¿Por qué el castellano que ha terminado sustituyendo a las lenguas nativas en el vasto territorio de la sierra norte del Perú y el quechua ancashino exhiben rasgos lingüístico-culturales que los hacen distintos al castellano general y al quechua, respectivamente?

Nuestra hipótesis es que fue la lengua kulli la que desempeñó un rol muy importante en la configuración del castellano de la sierra norperuana y en el quechua ancashino a los que encontramos, respectivamente, como dialectos con características distintas, en el primer caso, al castellano estándar y a las otras variedades castellanas y a las variedades quechuas, en el segundo caso, al interior del Perú. Para demostrar esta hipótesis hemos acopiado datos que han sido suficientemente analizados en todos los capítulos de nuestro trabajo.

Nos habíamos propuesto, así mismo, el objetivo de hurgar la cultura kulli a partir del mito fundacional de Atagaju→Catequil ~ Catequilla, y reconstruir su lengua analizando el léxico kulli presente en el castellano actual y en el quechua ancashino, lo cual ha sido un arduo trabajo de búsqueda y análisis de fuentes escritas y orales (estas últimas muy reducidas a causa de no existir ya hablantes kulli) en la nomenclatura de plantas, animales, nombres toponímicos y antroponímicos (apellidos) y también algunas manifestaciones culturales originales de la zona en estudio.

Nuestro trabajo se ajusta a la estructura de otros trabajos de investigación en Ciencias Humanas. El primer capítulo abarca el planteamiento y la formulación de problemas, la formulación de hipótesis y de objetivos y se cierra con la justificación de la investigación. El segundo cubre el marco teórico con la diferencia de que este no es una mera enumeración de antecedentes, bases teóricas o definición de términos, sino que cada uno de estos componentes



incluye observaciones y análisis crítico útiles y originales para avanzar en el develamiento de las incógnitas que se suceden unas tras otras. El tercero, desarrolla la metodología, la cual además de ajustarse a lineamientos convencionales, también se aparta de los mismos principalmente en las estrategias para acopiar datos y analizarlos. El último o el cuarto, ha sido estructurado de tal modo que, habiendo cumplido actividades previas de planificación y estudio en gabinete en una primera etapa, se cuente con instrumental suficiente para el trabajo de campo, y de aquí retomar el trabajo de gabinete en una segunda etapa. La discusión de resultados nos permitió confrontar datos teóricos con observaciones prácticas que, al final, nos han avalado la redacción de las conclusiones para las dos líneas de trabajo: la demostración de la existencia de la cultura kulli y la presencia de su lengua en el castellano de Cajamarca centro y sur, La Libertad y Pallasca; así como en el quechua de Áncash que exhibe formas lingüísticas kulli en su léxico y en su gramática. Se colige que también estamos dando respuesta a la pregunta de por qué en la sierra norperuana delimitada en nuestro estudio, la sustitución lingüística de los idiomas nativos por el castellano es un hecho consumado. Algunos de estos factores hemos ubicado y explicado.

Víctor Raúl Paredes Estela

# Índice

pág.

Dedicatoria .....	iii
Agradecimientos.....	iv
Resumen .....	v
Abstract.....	vii
Introducción.....	ix
CAPÍTULO I.....	18
PROBLEMA DE INVESTIGACION .....	18
1.1 Planteamiento del problema.....	18
1.1.1 Descripción de la realidad.....	18
1.1.2 Diagnóstico .....	28
1.1.3 Pronóstico.....	30
1.2 Formulación de problemas .....	31
1.2.1 Problema general.....	31
1.2.2 Problemas específicos .....	31
1.3 Hipótesis.....	31
1.3.1 Hipótesis general.....	31
1.3.2 Hipótesis específicas .....	32
1.3.3 Clasificación de variables .....	32
1.4 Objetivos de la investigación .....	34
1.4.1 Objetivo general.....	34
1.4.2 Objetivos específicos .....	34
1.5 Justificación de la investigación.....	35
CAPÍTULO II.....	37
MARCO TEORICO .....	37

2.1. Antecedentes.....	37
2.1.1 Los estudios previos referentes a la lengua y cultura kulli .....	37
2.2 Los materiales que registran cultura y lengua kulli .....	39
2.2.1 El mito fundacional .....	39
2.2.2 El panteón kulli.....	44
2.2.3 Topónimos kulli.....	46
2.2.4 Fitónimos kulli .....	47
2.2.5 Zoónimos kulli.....	58
2.2.6 Antropónimos kulli.....	59
2.2.7 Cultónimos kulli.....	60
2.3 Bases teóricas .....	61
2.3.1 Lenguas en contacto .....	61
2.3.2 La sustitución lingüística .....	64
2.3.3 La Cultura Kulli .....	67
2.3.4 El análisis semiótico .....	81
2.3.5 Las claves de lectura a través del análisis morfológico.....	143
2.3.6 EL CONTACTO KULLI-QICHWA.....	143
2.4 Definición de términos.....	206
CAPÍTULO III.....	214
METODOLOGÍA.....	214
3.1 Tipo de estudio .....	214
3.2 Diseño .....	217
3.3 Población y muestra.....	219
3.4 Técnicas e instrumentos de recolección de datos.....	219
3.5 Técnicas de análisis y prueba de hipótesis .....	220
CAPÍTULO IV .....	262
RESULTADOS .....	262
4.1 Descripción del trabajo de campo.....	262

4.1.1	Selección del corpus analítico .....	262
4.1.2	Análisis del corpus.....	262
4.2	Resultados.....	264
4.3	Prueba de hipótesis.....	317
4.4	CONCLUSIONES .....	327
4.5	RECOMENDACIONES .....	333
4.6	BIBLIOGRAFIA.....	337
4.7	ANEXOS .....	344

# CAPÍTULO I

## PROBLEMA DE INVESTIGACION

### Planteamiento del problema

#### 1.1.1 Descripción de la realidad

Tener escasas noticias acerca de una lengua y empezar investigaciones que demuestren la existencia de tal lengua es un atrevimiento y, a la vez, un riesgo. Pero comprobar que en el uso de las lenguas actuales existe la posibilidad de rastrear a la apenas mencionada constituye un reto. La noticia es que hacia 1746, un lío eclesiástico-administrativo para designar curas que sirvieran en las haciendas de *Uningambal*, *Angasmarca* y *Carabamba*, en ese entonces, jurisdicción de Huamachuco-corregimiento de Cajamarca (hoy en La Libertad), ocasionó la formación de opiniones contrarias, en el sentido de que la población de esas haciendas hablaba culle [kulli], y que era necesario nombrar curas kullihablantes, o por lo menos que fuesen acompañados por ‘lenguaraces’ o intérpretes adjuntos. Algunos otros sostenían que no era necesario aprender kulli para administrar los sacramentos, que ya los varones se expresaban en castellano, etc. El argumento de los primeros era cómo salvar ‘almas’ si los naturales morían sin conocer bien la fe católica porque no entendían el mensaje en la confesión ni las penitencias que el confesor daba al confesante. La administración eclesiástica por parte del obispado de Trujillo, convoca a testigos para que declarasen si era verdad o falsedad que había gente que hablaba ‘culle’, para tomar decisiones al respecto; la información de los testigos debía confrontarse también con otros documentos testimoniales de unos veinte años antes (1726). Entre los testigos declarantes hubo gente-clave:

- **Diego Sumelsú.** Comenzamos por él, atendiendo al hecho de que es nativohablante de kulli:

En AAT-MF-C, se lee: *‘Presbítero natural de la provincia de Guamachuco, teniente de vicario del pueblo de Otuzco [declaró que] es cierto que los indios de las haciendas Uningambal, Angasmarca y Carabamba hablan la lengua culle y tal cual de ellos la general y que está adulterada y no perfectamente y que totalmente no entienden ni hablan la castellana y que aunque uno u otro la quiere producir cuando hablan con los españoles, ni estos entienden a los indios ni estos a los españoles... pues tal palabra que de ella quieren introducir es revuelta con lengua y el castellano un disparate que comúnmente llamamos mote los españoles... [y] que es imposible que los indios de dichas haciendas y sus contornos se puedan confesar de otro modo que no sea en su propia lengua, porque solo en esta tienen verdaderamente explicación y conocimiento del pecado y que esto es más común en las mujeres, porque estas como menos comunicables con los españoles son totalmente cerradas... **que si los curas no son buenos lenguaraces y mamen la culle son incapaces de administrar los sacramentos**... no siendo el cura que les administra lenguaraz no puede cumplir con el ministerio de su obligación... sabe que en Carabamba, Motil y Chota están distantes de sacerdotes lenguaraces, tres, cuatro y cinco leguas...’<sup>4</sup>*

Este mismo testigo, en otra instancia, en la que aparece con el apellido Zumelsú, ligeramente cambiado en la consonante de inicio, argumenta que

*“en dicha lengua culle son muy distintas las palabras que en la general y en una ocasión dice este declarante llegó a él muy desconsolada y escrupulosa una india y le dijo en lengua que se acababa de confesar con su cura y que no sabía lo que le había dicho ni qué penitencia le había dado y que por amor de Dios le hiciese caridad de confesarla...” (AAT-MF-C)*

Esta declaración contiene muy rica información como pasamos a demostrarlo.

1ª El apellido Sumelsú es una palabra kulli que lleva en su estructura morfológica tres sílabas que son, a su vez, bases nominales: [su]<sub>N</sub> = sol + [mel]<sub>N</sub> = ¿? + [su]<sub>N</sub> = sol. La base [su] se halla con la glosa ‘sol’ registrada en la lista de Martínez, en la posición 24 de 43 para el idioma kulli.

---

<sup>4</sup> Todas las citas en *cursiva* han sido seleccionadas de la transcripción que, del archivo arzobispal de Trujillo, hizo Manuel Flores Reyna a manuscrito, según su propia comunicación. En un análisis que, posteriormente hizo de estos hallazgos, identifica este documento así: “Año 1746: Autos seguidos sobre los indios de las haciendas de Uningambal, Angasmarca y Carabamba, carecen de sacerdotes lenguaraces que puedan socorrerlos en la administración de los sacramentos; por cuanto dichos indios hablan la lengua culle y no entienden la española, particularmente las mujeres. Autos seguidos por el obispo Gregorio de Molleda y Clerque, 19 folios”. Y también lo valoriza: “Dada la importancia del expediente entre mayo y junio de 1997 transcribimos los 19 folios de este importantísimo documento, gracias a la ayuda de la señorita Imelda Bazán y del Arzobispo de Trujillo don Manuel Prado Pérez Rosas”. Por nuestra parte, para ahorrar espacio, lo codificamos con AAT-MF-C (Archivo Arzobispado Trujillo-Manuel Flores-Culle). El acucioso aporte de Flores nos ha servido para probar la existencia del idioma kulli como ‘problema’ en la comunicación lingüística entre los evangelizadores y los kullihablantes, generoso aporte que merece nuestra especial gratitud.

2ª Sumelsú es natural de Huamachuco, región de habla kulli.

3ª Sumelsú es sacerdote católico, es decir, un nativo que alcanzó esta dignidad por las vías ordinarias de la educación a la usanza española. Es un aculturado que se desempeña como ‘teniente de vicario’ en Otuzco.

4ª Sumelsú habla el idioma kulli, es decir, cumple con el requisito de ser ‘lenguaraz’ para el ejercicio de su ministerio y su testimonio acerca del problema es ineludible e indudable. Opina que ‘*si los curas no son buenos lenguaraces...* *son incapaces de administrar los sacramentos*’; postula que los curas deben ser nativos cuando dice que entre los requisitos es necesario que ‘*mamen la lengua culle*’, es decir que la tengan como lengua materna.

5ª Sumelsú, en el ejercicio de su cargo, confiesa en kulli a sus feligreses. De otro modo, el uso de este idioma es parte estructural de su conciencia si se considera la fe que profesa y el interés de que sus interlocutores le entiendan y él los entienda.

6ª Sumelsú es consciente de los problemas de comunicación y de las dificultades para lograr el mutuo entendimiento. Además, tiene un claro conocimiento de la lengua que él maneja; como lo dice ‘*en dicha lengua culle son muy distintas las palabras*’.

7ª Sumelsú agrega información a la que se le ha solicitado, da noticia que también en Motil y Chota los pueblos están aislados y no pueden beneficiarse de la confesión en su propio idioma por la gran distancia que los separa.

Con respecto al problema de la existencia y vigencia de la lengua kulli, Sumelsú resulta ser, entonces, un testigo de la más alta calidad y credibilidad. Si Sumelsú hubiese dado algún ejemplo oracional en lengua kulli hubiésemos tenido un tesoro y una clave para reconstruir esta lengua; “*pues tal palabra que de ella quieren introducir es **revuelta con lengua** y el castellano un disparate...*”; este ‘disparate’ nos habría ahorrado el sacrificio de hurgar en las listas mínimas que nos alcanzaron los estudiosos.

▪ **Pedro de Alza.** Cura de Yaiguén, en el tiempo que es interrogado, pero con más de cuarenta años en tierras huamachuquinas, declara:

a. En Huamachuco “*hay cuatro pueblos que son el de Santiago, Otuzco, Usquil y Lucma en donde no se habla más de la lengua materna que llaman culle, y no la general ni la española...*” ¿Cuál es la lengua materna? La kulli. ¿Cuál la general? La quechua. Y luego, la española que no es ni materna ni general para el momento en que declara que ha tenido bajo su jurisdicción a otros sacerdotes como

*‘fray Joseph Granda, fray Juan del Castillo, fray Manuel Pacheco, fray Gaspar Ciudad, fray Manuel Zapata y otros muchos... y ninguno ha sido lenguaraz no solo en la materna de los indios, ni en la general: y aunque los indios hablan o entienden algo de la lengua española, las indias generalmente no la saben, ni entienden más de solamente su lengua materna culle y así en ella el padre confesor no la entiende, no sabe este declarante como las podrá confesar...’ [y que] ‘habiendo bastantes sacerdotes clérigos naturales de los mismos pueblos que saben y hablan la lengua materna culle, suelen estar en ellos de sus comarcas, jamás se valen de ellos dichos padres para las confesiones’.* (AAT-MF-C)

Testimonio importante para el propósito de probar el uso de la lengua kulli entre los feligreses, la existencia de sacerdotes nativos y el desinterés de otros religiosos para aprender la lengua indígena que los ayudara a cumplir con la misión de salvar almas. Cuando menciona a Santiago, se refiere a Santiago de Chuco, provincia en cuyo territorio actual se han realizado estudios muy interesantes, de modo particular los correspondientes al foco de influencia religiosa centrado en Katatkill (Catequil ~ Cataquil y hasta Cataquilla). El testimonio es categórico: ‘*no se habla más de la lengua materna*’, la kulli; no hay lugar para ponerlo en duda.

Sin embargo, a juicio de este declarante, no hay sacerdotes que hablen la lengua nativa y, consecuentemente, el sacramento de la confesión no se ejecuta canónicamente, puesto que una de las partes resulta agraviada por la incomunicación. Sugiere que se utilice los servicios de personas ‘traductoras’ o lenguaraces para que el mensaje sea lo más fiel posible.

▪ **Pablo Ponce de León.** Este sacerdote, de quien se pensó que ocupaba el cargo jerárquico de ‘provincial’ de los agustinos, afirmación desmentida por él mismo en su



declaración; representa la parte opositora. En su opinión, trata de justificar su posición contraria, pues sostenía que no era necesario que los curas hablaran lengua kulli:

- a. *“En todas las doctrinas... hablan la lengua culle, **idioma tan bronco y difícil**, que aun los más expertos en la lengua general no son capaces de predicar, ni rezar en dicho idioma”.*
- b. *“Mientras se habilitasen se valdrán de otros religiosos circunvecinos, que sean idóneos para el cumplimiento de su oficio lo que practican todos los que no se hallan corrientes en el idioma”.*
- c. *“Aunque la falta del idioma del país donde lo ha designado su destino... por haber allí religiosos agustinos... [que] a costa de su repetida fatiga [han] desterrado la idolatría... el concilio de Trento establece que si unos u otros estuviesen impedidos y no pudiesen allí cumplir personalmente con este preciso cargo... que ellos lo hagan practicar por personas idóneas que satisfagan las obligaciones de su ejercicio sin que por esto no sean admitidos ni conservados en su empleo sino cuando son del todo iliteratus e imperitus para los oficios sagrados”.*
- d. *“En estas referidas haciendas **no es tan necesario la lengua del país**, que su falta embarace la distribución del pasto espiritual, porque siendo la primera obligación de los que expresen este ministerio enseñar la doctrina cristiana a sus feligreses; esta está por cédula de su majestad y repetidas sinodales mandada hacerse en **la lengua española y que la hablen los indios**; y los de las referidas haciendas por más que se le digan a vuestra señoría... los contrarios, entienden y hablan el idioma castellano pues los dueños de ellas y sus mayordomos sin ser lenguaraces los mandan y gobiernan y **ellos responden y obedecen mezclando en su idioma mucho castellano en sus respuestas**”.*
- e. *... Esta ignorancia no es impedimento para que ejerciten su oficio... no hubo tiempo para que se instruyesen en la lengua los religiosos que se destinaban para este ministerio pero servirá para que desde ahora se apliquen a este cuidado*
- f. *... el concilio quien en la acción segunda cap. 20 previene que en concurrencia de dos sujetos, uno que ignora la lengua pero de buenas costumbres y otro que no sea así sino en la lengua inteligente **debe aquel ser preferido** y escogido para el oficio de cura..., más aprovechará a los feligreses éste con el ejemplo para imitación que el otro [que] con toda inteligencia de la lengua para la enseñanza ingresó al oficio... (AAT-MF-C)*

La primera excusa es la naturaleza del kulli, idioma ‘bronco y difícil’. Un detalle de esta declaración es útil para nuestro estudio: el kulli es hablado “*en todas las doctrinas*”; es decir, que no obstante estar generalizado, no merece la pena ser tomado en cuenta por lo menos en la confesión, si para la predicación basta la lengua general quechua. En esta declaración subyace el concepto de discriminación de las minorías lingüísticas y de sus culturas, pues para algunos españoles, todos están incluidos en el concepto ‘indios’. Si la lengua bronca y difícil se habla en ‘todas las doctrinas’ ¿por qué no propiciar las confesiones en este idioma o, alternativamente procurar que los confesores aprendieran lo necesario para las confesiones?

La segunda es que, para que el obispo no se preocupe tanto, los curas no kullihablantes tendrían un tiempo de preparación; simultáneamente se podrían valer de auxiliares, sacerdotes circunvecinos expertos en la lengua kulli. Pero no dice nada acerca de las decisiones o de las estrategias de aprendizaje de la lengua que se han tomado o se tomarán para el efecto.

La tercera, recurre a la autoridad del Concilio de Trento con respecto al idioma, en una clara alusión a que el obispo de Trujillo debe admitir que el agustino está en lo correcto. Pero el error no advertido, sino tal vez un *lapsus calami*, consiste en que Pablo Ponce de León, saliéndose un poco de la fe católica, cree en el destino de modo determinístico, cuando alude a la misión agustina en Huamachuco y la toma como argumento a favor de su ubicación ideológica: “*han desterrado la idolatría*”, afirma, y para ello no ha sido necesario el dominio de la lengua kulli; que el Concilio tridentino admite que se pueden auxiliar de terceras personas que dominen la lengua que no practican los curas, y defiende a los que están designados ya porque han adquirido el derecho del empleo, y no están impedidos, porque no ingresan en la única excepción de que sean *iliteratus e imperitus*, esto es, analfabetos e inhabilitados.

La cuarta justificación del agustino consiste en que el uso de la lengua española en las cuestiones de difusión de la doctrina católica está amparada políticamente (mandada por cédula del rey español -*su majestad*- y ***que la hablen los indios***). Es decir, si el rey lo ha establecido así, ¿por qué tendría que escandalizarse o preocuparse el obispo? Además, no es, desde su punto de vista, necesario que aprendan la lengua nativa los sacerdotes, pues por el contrario, los obligados a aprender la lengua española son los ‘indios’, es decir, los iletrados e inexpertos. La dureza y crueldad de este modo de pensar se completa en el párrafo final, pues el agustino a la par que le corrige la plana al obispo, sostiene que una prueba de que el kulli era ya ‘innecesario’ es que los hacendados y administradores de las haciendas, dueños los primeros y gerentes los segundos, ‘*sin ser lenguaraces los mandan y gobiernan y ellos -los nativos- obedecen mezclando en su idioma mucho castellano en sus respuestas*’. Para el agustino todo

estaba solucionado y justificado. El poder político, semidivino, lo solucionaba todo; los frutos, para él, se veían ya en que la lengua castellana había invadido a la nativa, puesto que los indígenas asimilaban léxico castellano; deductivamente, la regia orden de castellanizar era correcta y, por lo tanto, el agustino se consideraba en la posesión de la verdad.

La quinta excusa consiste en una deducción más una evasiva lavada de manos. La deducción: *Esta ignorancia [de la lengua kulli] no es impedimento para que ejerciten su oficio*. Y la evasiva, un falso consuelo para el obispo, una promesa incumplible sobre el aprendizaje de la lengua kulli por parte de los sacerdotes católicos: *servirá para que desde ahora se apliquen a este cuidado*.

La sexta y final, su decisión definitiva, el agustino considerará para la designación de curas en los pueblos huamachuquinos, al candidato que, aunque no sepa el idioma nativo sea de ‘*buenas costumbres*’, puesto que según él, “*más aprovechará a los feligreses éste con el ejemplo para imitación que el otro [que] con toda inteligencia de la lengua para la enseñanza ingresó al oficio*”. De otro modo, le está diciendo al señor obispo que, su razonamiento como agustino se fundamenta más en la autoridad del rey y en las prevenciones del Concilio de Trento que en las observaciones episcopales; su ‘recurso a la autoridad’ le enceguece, pues, Rey y Concilio son superiores a la autoridad episcopal.

▪ **Martín de Aranda.** Se trata del dueño de la hacienda Angasmarca (también alcalde de la provincia de Huamachuco):

- a. “*Sabe y le consta que generalmente se habla en ella la lengua culle, particularmente las mujeres y que aunque hay algunos indios y mestizos que hablan y entienden en castellano, es con torpeza y que el padre José Mori del orden de nuestro señor San Agustín que ha estado actualmente administrando no le consta al declarante que sepa la lengua culle*”.
- b. *Los mestizos aunque entiendan la lengua castellana, para el acto de confesarse hácenlo más libre y desembarazadamente en la lengua culle.*
- c. *En su conciencia, el que no entiende la lengua es imposible pueda servir el ministerio de cura como debe, y que en 20 años que reside el declarante en dicha hacienda, mudándose los religiosos cada cuatro años, solo uno fue lenguaraz en dicho término. (AAT-MF-C)*

Este testimonio aporta un nuevo dato: existen ‘indios y mestizos [varones] que hablan y entienden castellano con torpeza’, queriendo decir con dificultad y que, por eso sería mejor que se confesaran en kulli, su propia lengua. En realidad, se trata de bilingües con un grado de adquisición del castellano muy elemental, pero de hablantes kulli hábiles en su propia lengua.

▪ **Juan Antonio Matheo Vítores de Velazco** (Testimonio escrito, una carta de 1726, a cuyo texto se acude para fundamentar la decisión episcopal de Gregorio de Molleda y Clerque, referente a designar curas que hablen kulli en los pueblos de su jurisdicción). Dueño de la hacienda de Uningambal donde se hablaba ‘culle’.

- a. *En esta provincia hay escasez y falta de religiosos no solo lenguaraces que de estos creo no hay alguno, sino de los comunes*
- b. *Ha muchos años que les estoy gritando lleven en cada capítulo cuatro a seis muchachos lenguaraces para que con facilidad se hallen socorridos de la gran necesidad que hoy tienen... el sujeto que está aquí es muy buena persona, pero no sabe de la lengua más que tales o cuales palabras... (AAT-MF-C)*

Declaración muy importante, considerando que proviene del dueño de uno de los ámbitos en que la lengua kulli sigue utilizándose como un relicto y que, en su opinión, el auxiliarse de jóvenes, podría ser en parte la solución, aunque parcial, de un conflicto.

▪ **Agustín Cipriano de Amaya.** Leamos el testimonio de este excuro de Condebamba, Cajabamba:

- a. *Con la conciencia de sentarme en los confesionarios y ser **lenguaraz en dos lenguas**: culle y el general hallo ser muy necesarias estas dos lenguas para el descargo de la conciencia de vuestra señoría ilustrísima y que en esta provincia se hablen ambas.*
- b. *Yo estuve en Carabamba la semana santa y habiendo confesado más de 700 almas de estas, pocas se confesaron en castellano y lo mismo en toda la provincia por ser pocos los lenguaraces que tienen los empleos. (AAT-MF-C)*

Este es el panorama que en plena mitad del siglo XVIII se podía apreciar con respecto a la situación del idioma kulli. Las referencias nos han ayudado a demostrar que el kulli planteó, como idioma, problemas que para algunas autoridades como el obispo Molleda y Clerque tenían significación; pero para otras como los principales evangelizadores que tuvieron a su

cargo esta vasta región, los agustinos, les importó muy poco y, por eso, desde 1560 en que arremetieron contra la cultura y lengua kulli vigentes en Huamachuco, su mayor empeño estuvo marcado en la destrucción, a fin de ‘que *no oviese memoria*’, como ellos mismos (Agustinos [1560], 1992: 20) lo reiteran en su crónica.

Otro es, y más complejo, el panorama actual que nos ha permitido realizar nuestro estudio. Hemos comenzado por determinar que los problemas a resolver se pueden identificar a nivel macro en cinco aspectos, y cada uno, a su vez, está articulado con otros microproblemas que veremos en su momento:

- a. La cultura que manejó este idioma como lengua paralela a la quechua o en relación con ésta, tanto en una etapa protohistórica como en la etapa histórica.
- b. La extensión del territorio en el que se hablaba el idioma kulli, a la irrupción cultural europea.
- c. Las estructuras y funcionamiento de la lengua kulli.
- d. Las relaciones de intercambio entre los idiomas kulli y qichwa en una primera gran etapa y kulli-castellano durante los tres últimos siglos.
- e. El acelerado proceso de extinción de la lengua kulli y la imposición definitiva de la lengua castellana.

Ninguno de estos problemas se puede resolver desligado uno del otro; se los tiene que considerar en conjunto, de modo holístico.

Al tratarse de una lengua extinta, el abordaje del problema obliga a asumir algunas ideas que pueden funcionar como principios o como estrategias de trabajo, entre los cuales caben los siguientes:

- No existe lengua sin la cultura que la invente y desarrolle.
- La cultura se filtra y se expresa en las lenguas que la han dominado o que la acogen.

- Las lenguas no se borran al ciento por ciento, no se extinguen del todo, sino que o dejan huella indeleble o sobreviven parcialmente en las lenguas que las han asimilado o subsumido.
- Las evidencias lingüísticas de supervivencia pueden ser léxicas y gramaticales; las léxicas contienen información fonético-fonológica, morfofonológica, sintáctica y semántica; las gramaticales posibilitan postular reglas de funcionamiento.
- La declaratoria de una lengua como extinta requiere demostrar la anulación de todos sus rasgos propios y que los elementos supérstites hayan pasado a la situación de subyacentes.
- La reconstrucción de la lengua extinta supone el manejo de herramientas de análisis no exclusivamente lingüísticas, sino semióticas para el componente sociocultural y lingüístico para la lengua en la cual se hallan los elementos subyacentes.
- Los elementos subyacentes permanecen, algunos guardados tal como si hubiesen sido fosilizados, como unidades independientes; otros delatan la influencia de la lengua que los ha asimilado en cualquiera de los niveles de organización lingüística; y otros se hallan como hibridados, formando parte y distinguiéndose de la lengua posesora porque revelan huellas de la lengua generadora.
- Los resultados de los análisis semiótico y lingüístico conducen a la formulación de una serie de postulados que se fundamentan en los datos extraídos de las fuentes examinadas.

Aplicando estos presupuestos al caso de la lengua kulli, la cultura que la inventó debió ser una muy cohesionada comunidad cuya dinámica social se produjo en un territorio bastante extenso, en el cual, no solo existían núcleos que ejercían fuerzas de atracción centrípeta –Huamachuco, Kullismángor (Cajamarca), Pallasca–, sino fuerzas de acción centrífuga que permitían a los núcleos avanzar y expandirse salvando distancias e interactuando con otras comunidades humanas, tal como Topic (2002) concluye al estudiar la difusión del culto kulli a Catequil.

El mayor número de evidencias de existencia de la lengua kulli está constituido por listas léxicas recogidas, por lo menos, en tres etapas: siglo XVI, por los agustinos de Huamachuco; siglo XIX por Baltazar Martínez; siglo XX por Teodoro González Meléndez, un corpus muy restringido, pero ampliado después por Adelaar, Flores Reyna, Cuba Manrique, enriquecido por el aporte teórico decisivo de Adelaar, Solís Fonseca, Torero, Andrade Ciudad y el que nos corresponde a través de las publicaciones de ASPADERUC o el estudio de las monografías provinciales o distritales de los pueblos que guardan huellas de la lengua en sus comunidades, hablantes de castellano o de quechua ancashino, registros no solamente toponímicos sino también fitonímicos, zoonímicos, antroponímicos y cultonímicos.

### 1.1.2 Diagnóstico

Hasta el momento, varios lingüistas y otros investigadores han escudriñado los pocos apuntes que se tenían acerca del idioma culle. Una de estas noticias la dieron los monjes agustinos hacia 1560, no mencionándolo con este nombre, sino como *‘lengua de Guamachuco’*, justamente en el tiempo en que por su propia mano y acción emprendieron la feroz y cruel lucha para destruir la cultura y, por tanto, la lengua, puesto que a ellos les interesaba la *‘general’* o *‘del inga’* o simplemente, la castellana impuesta para lograr la evangelización indígena a su modo, que no era otro que el destruir y más destruir para que *‘no oviese memoria’*.<sup>5</sup>

El culle como idioma se registra recién con este nombre en la década de 1740 a 1750 en la controversia eclesiástica para el nombramiento de curas, tal como lo hemos anotado en la primera parte de la descripción del problema.

---

<sup>5</sup> Frayles Agustinos (1558-1560). Esta es una frase que se repite varias veces en la crónica de los agustinos, quienes a este propósito obraron con resentimiento, odio y culturofobia inauditos en la región que les tocara evangelizar, según ellos, con celo y agrado de Dios (1560: 20). “... *deshicieron el adoratorio de Porcón... después con harta dificultad y trabaxo hallaron en la sierra la cabeça y pedaços de Cataquil y traxéronlos al monesterio dando gracias a Dios que avía quitado tanto mal; y lo molieron y echaron un río abaxo el polvo, **porque no oviese memoria**, quitaron el lugar de Porcón y truxéronlo a otras partes*”.

A raíz de la noticia de que el kulli era un idioma hablado en un ámbito extenso de la sierra norte peruana, los estudiosos iniciaron su tarea de identificar hablantes de kulli. La conclusión a la que llegó Adelaar, uno de los pioneros, fue que ya no encontró hablantes a pesar de que viajó a la zona donde se concentraba una significativa cantidad de topónimos de factura kulli. La toponimia, para Adelaar, constituye una vía segura para explicar con veracidad la existencia de la lengua, aunque al reconocer nosotros su trabajo tiene otras virtudes como que propone áreas donde se debe proseguir investigando, Celendín, por ejemplo, a la que menciona explícitamente. Otra advertencia estimulante de Adelaar con respecto al kulli (1983: 87): “*No hubo una investigación sistemática sobre la posibilidad de sobrevivencia de una lengua indígena, ni tampoco esfuerzos para rescatar los numerosos elementos indígenas preservados en el castellano local*”.

Si bien el estudio de la toponimia despertó un inusitado interés, sobrevino luego otro por el léxico en general. Posteriores trabajos a los de Adelaar (Torero, Solís, Flores Reyna, Cuba Manrique, Andrade Ciudad) enfocan territorios, registran léxico, analizan las listas de palabras acopiadas, particularizan segmentos de la cultura (tejidos), todos con intención trascendente: develar la existencia de la lengua kulli. Descuidaron, sin embargo, las líneas de investigación que Adelaar propusiera: ampliar el territorio de investigación que, ahora ya con seguridad, afirmamos que el que ocuparon los kulli iba más allá de los límites que los estudiosos inicialmente trazaron para investigarla, y la otra tarea: hurgar ‘*los numerosos elementos indígenas preservados en el castellano local*’. En estos tramos de la investigación es que deseamos avanzar con nuestro propio trabajo, recurriendo a nuevas fuentes y ámbitos abiertos a la investigación. Las nuevas fuentes se hallan en textos de raigambre cultural rural, providencialmente escritas y difundidas por ASPADERUC<sup>6</sup> desde hace más de tres décadas

---

<sup>6</sup> ASPADERUC. Asociación para el desarrollo rural de Cajamarca.



para el castellano de Cajamarca, y en las escasas publicaciones de tradiciones culturales en la región de La Libertad.

- La relectura de los Ritos... registrados por los agustinos, con mención del panteón kulli, especialmente para el mito fundacional de Atagujó y Katatkill, al cual hemos sometido a un análisis semiótico, que ha servido de guía para el análisis lingüístico subsiguiente.
- El análisis morfológico de las piezas léxicas simples, el de las listas registradas por Baltazar Jaime Martínez Compañón y Bujanda y, más cercana a nosotros, la lista del cura Teodoro González Meléndez y las piezas léxicas compuestas que aparecen en las fuentes primigenias, para detectar la probable sintaxis.
- La revisión del *Arte y Diccionario del Qquechua* de Juan G.N. Lobato que nos ha permitido analizar léxico kulli quechuizado presente en el quechua de Áncash. Finalmente, nuestro diagnóstico nos está señalando nuevos caminos para develar la incógnita de la cultura y lengua kulli que nos proponemos recorrer, comprometiendo la incorporación de otras disciplinas científicas a nuestro alcance.

### **1.1.3 Pronóstico**

Si no se considera el aporte de ciencias que, de alguna manera, se conectan con la Lingüística, cualquier análisis exclusivamente lingüístico tendrá limitaciones. Si solo se eligen fragmentos culturales para explicar la totalidad de la lengua kulli extinta, el avance seguirá siendo, además de parcial, tan lento que se empleará más tiempo para despejar importantes incógnitas. La caracterización más objetiva del castellano de la sierra norperuana que comprende los territorios del sur y del centro de Cajamarca, del actual departamento de La Libertad y de Pallasca en Áncash llega así a depender del conocimiento que se tenga de la lengua kulli y de la cultura que la generó. Incorporar para ello estudios socioculturales como el de los mitos, las costumbres culinarias, los arqueológicos o antropológicos, en el territorio elegido para el estudio de la lengua kulli, constituyen un corpus de datos que enriquecen la

posibilidad de comprender mejor situaciones actuales como la de extinción temprana del idioma kulli y las particularidades de los idiomas castellano y quechua que ocupan ahora territorios que fueron kulli o los adyacentes en los cuales ejerció influencia.

## **Formulación de problemas**

### **1.1.4 Problema general**

¿Qué interrelaciones culturales y lingüísticas han contribuido a que la lengua castellana actual de Cajamarca (centro y sur), de la sierra de La Libertad y Pallasca (extremo norte de Áncash) y el quechua de Áncash exhiban diferencias significativas con el castellano general y con el quechua general, respectivamente, a pesar de que el idioma castellano ha sustituido a las lenguas nativas en este territorio?

### **1.1.5 Problemas específicos**

- a. ¿Cuáles son los testimonios que evidencian la existencia de la cultura y la lengua kulli en el castellano de Cajamarca centro y sur, de la sierra de La Libertad y Pallasca y en el quechua ancashino, respectivamente?
- b. ¿Cuáles son los rasgos distintivos del castellano de Cajamarca (centro y sur), de La Libertad y Pallasca y del quechua ancashino que, respectivamente, constituyen las huellas de influencia de la lengua kulli?
- c. ¿Cuáles son las herramientas de análisis para evidenciar las huellas de la lengua kulli en el castellano de Cajamarca centro y sur, de La Libertad y Pallasca que permiten explicar el proceso acelerado de extinción del idioma kulli?

## **Hipótesis**

### **1.1.6 Hipótesis general**

Las interrelaciones culturales y lingüísticas que han contribuido a que el castellano de Cajamarca centro y sur, de la sierra de La Libertad y Pallasca exhiban diferencias significativas

con el castellano general y con el quechua de Áncash, respectivamente, provienen de la cultura y la lengua kulli.

#### **1.1.7 Hipótesis específicas**

- a. En el castellano de Cajamarca centro y sur, de la sierra de La Libertad y Pallasca subsiste léxico kulli que se evidencia en topónimos, fitónimos, zoónimos, antropónimos y cultónimos y en otros componentes culturales, lo cual también ocurre con el idioma quechua ancashino.
- b. Algunas estructuras y el funcionamiento de la lengua kulli se hallan parcialmente subyacentes en las estructuras y funcionamiento de la lengua castellana de Cajamarca centro y sur, de la sierra de La Libertad y Pallasca y en el idioma quechua ancashino.
- c. El componente kulli de mayor relieve para explicar las particularidades tanto del castellano de Cajamarca centro y sur como de la sierra de La Libertad y Pallasca es el morfológico porque ayuda a colegir de modo muy aproximado la sintaxis y la morfofonología kulli y, también los factores que contribuyeron a la acelerada castellanización de este territorio.

#### **1.1.8 Clasificación de variables**

- De la hipótesis general:

**Dependiente.** Rasgos distintivos del castellano de Cajamarca centro y sur, La Libertad, Pallasca y del quechua ancashino.

**Independiente.** La lengua y cultura kulli

- De las hipótesis específicas:

De a.:

Dependiente. Léxico kulli en el castellano de Cajamarca centro y sur, La Libertad, Pallasca y el quechua ancashino

Independiente. Topónimos, fitónimos, zoónimos, antropónimos y cultónimos subsistentes

De b.:

Dependiente. Estructura y funcionamiento de la lengua kulli

Independiente. Análisis morfológico de los registros léxicos en el castellano de Cajamarca centro y sur, La Libertad, Pallasca y en el quechua ancashino

De c.

Dependiente. Proceso acelerado de extinción del idioma kulli

Independiente. Similitudes entre los patrones sintácticos del castellano y el kulli.

Operacionalización de variables

Variables		Dimensiones	Indicadores
De la Hipótesis General			
<b>Dependiente</b> Rasgos distintivos del castellano de Cajamarca centro y sur, La Libertad, Pallasca y el quechua ancashino  <b>Independiente</b> Lengua y cultura Kulli		<b>Sociocultural</b> (sociedad y cultura)  <b>Lingüística</b> (Fonético-fonológica, Morfológica, Morfofonológica, Sintáctica y Semántica)	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ R<sup>3</sup>PPA, registra un conjunto relativamente corto de términos kulli (en relación con su extensión textual), específicamente en el ámbito religioso.</li> <li>▪ Los inventarios léxicos de Martínez y Compañón (1790), González (1915), Adelaar (1989), Torero (2002), Flores (1994, 1996), Cuba Manrique (2000, 2005) aportan listas que permiten los recursos básicos y contienen información fonológica, aprovechable en el análisis morfológico</li> <li>▪ El estudio de los fundamentos culturales que persisten en el exterritorio kulli es posible a través del mito fundacional Atagujo y Apo Catequil (1560 [1992]) y los textos de ASPADERUC (1980-1990), que encierran valiosa información subsistente</li> </ul>
De la hipótesis específica a.			
<b>Dependiente</b> Léxico kulli en el castellano de Cajamarca centro y sur, La Libertad, Pallasca y el quechua ancashino  <b>Independiente:</b> Topónimos, fitónimos, zoónimos, antropónimos, cultónimos kulli subsistentes		<b>Sociocultural</b> (sociedad y cultura)  <b>Lingüística</b> (fonético-fonológica, morfológica, morfofonológica, sintáctica y semántica)	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ El corpus formado por una lista de palabras que identifican fitónimos, zoónimos, antropónimos y cultónimos utilizados en la región de estudio poseen raíces kulli que posibilitan estudiar otros aspectos de la lengua y la cultura kulli.</li> <li>▪ Publicaciones de monografías, novelas, folletos o boletines como homenajes o con motivo de las fiestas patronales alcanzan información valiosa referente a topónimos, descripciones de costumbres y artes que han logrado pervivir en el tiempo, elementos culturales y lingüísticos kulli.</li> </ul>
De la hipótesis específica b.			
<b>Dependiente</b> Estructura y funcionamiento de la lengua Kulli  <b>Independiente</b>		<b>Sociocultural</b> (sociedad y cultura)  <b>Lingüística</b> (fonético-fonológica, morfológica,	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ El análisis fonológico permite postular tablas fonológicas consonánticas y vocálicas del idioma kulli.</li> <li>▪ Posibilitan estas tablas descubrir los patrones silábicos del idioma kulli y los fenómenos de prosódicos como el acento y la entonación.</li> </ul>

Morfología de los registros léxicos	morfofonológica, sintáctica y semántica)	<ul style="list-style-type: none"> <li>El reestudio de las piezas léxicas de las listas en general hace posible descubrir la interrelación del kulli con los idiomas quechua (ancashino) y castellano</li> </ul>
De la hipótesis específica c.  <b>Dependiente</b> Proceso acelerado de extinción del idioma Kulli  <b>Independiente</b> Dialectalización y similitudes entre patrones sintácticos del castellano y el kulli.	<b>Sociocultural</b> (sociedad y cultura)  <b>Lingüística</b> (fonético-fonológica, morfológica, morfofonológica, sintáctica y semántica)	<ul style="list-style-type: none"> <li>La captación del idioma kulli como una lengua dialectalizada tanto por su propia evolución cuanto por su relación con lenguas mayoritarias a las que estuvo sujeto por razones socioculturales permite descubrir los territorios-relictos y los fenómenos propios del cambio lingüístico de: <ul style="list-style-type: none"> <li>a. Quechuización del kulli</li> <li>b. Kullización del quechua</li> <li>c. Castellанизación del kulli</li> <li>d. Kullización del castellano</li> </ul> </li> <li>Estos fenómenos se hallan registrados no inercialmente en el diccionario del Padre redentorista Juan Lobato (1901), principalmente, para el caso del quechua y en los textos de ASPADERUC para el caso del castellano.</li> </ul>

## Objetivos de la investigación

### 1.1.9 Objetivo general

Demostrar la supervivencia de la cultura y la lengua kulli en el castellano de Cajamarca centro y sur, de la sierra de La Libertad y Pallasca, así como en el quechua ancashino a través de huellas significativas en registros léxicos y culturales.

### 1.1.10 Objetivos específicos

- Postular las estructuras lingüísticas y sus niveles de organización subyacentes en el castellano de Cajamarca centro y sur, sierra de La Libertad y Pallasca y en el quechua ancashino, para explicar su funcionamiento.
- Demostrar que las estructuras y el funcionamiento de la lengua kulli se hallan parcialmente subyacentes en las estructuras y el funcionamiento de las lenguas en los espacios previamente mencionados.
- Aplicar el análisis morfológico como la herramienta de mayor relieve para reconstruir y explicar las particularidades tanto del castellano de Cajamarca centro y sur como de la sierra de La Libertad y Pallasca y del quechua ancashino, y también los factores que contribuyeron a la acelerada castellanización del territorio lingüístico en investigación.

## **Justificación de la investigación**

Conveniencia. Siempre ha constituido una incógnita la acelerada castellanización de los hablantes nativos de la región de Cajamarca, La Libertad y, curiosamente de la provincia de Pallasca. A veces, el fenómeno se inscribe dentro de las políticas de castellanización manejadas desde el gobierno español o de la cruel disminución de la población indígena por los trabajos en las minas; pero no se ha pensado, por ejemplo, en que algunas de las estructuras de la lengua kulli podrían haberlo facilitado. En nuestro trabajo proponemos alguna explicación que se aproxima a este supuesto y a otros factores concomitantes que no son exclusivamente sociales o políticos.

Pertinencia. Es necesario que las ciencias humanas amplíen sus horizontes de investigación; entre ellas, la Lingüística, que ya se ha extendido a los aportes de la psicolingüística, la sociolingüística, la pragmática, etc., amén de que en nuestros tiempos ya no se puede desestimar los estudios que ayuden a los estudiantes en el razonamiento no solamente lógico-matemático, sino también en el lógico-verbal o en el lógico-semántico para mayor precisión. En este sentido nuestro estudio es pertinente porque se inscribe en un ámbito vital para el desarrollo humano de las comunicaciones lingüísticas.

Aporte teórico. Queremos dar algunas luces con respecto al espectro de lenguas peruanas que, no por haber sido declaradas extintas, han dejado de influir en las que se encuentran vigentes. Este es el caso del idioma kulli que, lamentablemente, no tiene como la mochica o las actuales lenguas amazónicas, un repertorio textual que nos ayude a estructurarla con mayor precisión. Para probar algunos supuestos, dijimos que es necesario elaborar postulados que constituirán nuestro mayor aporte teórico.

Utilidad práctica. Probablemente, en su gran mayoría, los usuarios del castellano de la macrorregión de estudio no sepan que es una lengua con particularidades atribuibles al idioma

kulli; pero sí les permitirá descubrir que son poseedores de un legado cultural que ha modificado sus costumbres o los muestra originales en su pensar o en algunas concepciones propias de su cosmovisión regional; les ayudará a reconocer la riqueza toponímica, fitonímica, antroponímica y cultonímica que poseen y la originalidad de sus creaciones literarias regionales.

## CAPÍTULO II

### MARCO TEORICO

#### 2.1. Antecedentes

##### 2.1.1 Los estudios previos referentes a la lengua y cultura kulli

**Aportes de Willem Adelaar.** A este autor le debemos, en resumen, lo siguiente:

- Habernos inducido a considerar la desproporción entre el dilatado territorio en el que se habló la lengua kulli y la escasa o nula atención de los lingüistas para estudiarla. Nos recuerda las listas de palabras (43) que registró como ‘culle’ Baltazar J. Martínez, obispo de Trujillo, y las que alcanzó (20) el cura de Pallasca Teodoro González Meléndez al sabio peruano Santiago Antúnez de Mayolo y éste, al francés Paul Rivet que las publicó; nos demuestra la lectura que hizo de la crónica agustina de 1560, donde aparecen palabras de la lengua quechua y nombres que “*suenan extrañamente exóticos, como resultado de los toscos esfuerzos de los agustinos para interpretar los sonidos de la lengua local, que probablemente era el culle*” (Adelaar, 1989: 85).
- Llamar la atención de la ‘*desidia contemporánea*’ hacia el kulli por parte de los investigadores de ciencias humanas.
- Haber seleccionado, sobre la base de la lista de Martínez, una lista de topónimos en los que aparecen ‘terminaciones’ recurrentes como -val, -gual, -gón, -day, -ganda, muy frecuentes en topónimos, las mismas que han guiado a otros investigadores a avanzar en el conocimiento de la lengua kulli, cuando dice (1989, p. 92) que “*la toponimia ofrece cierta información, aunque pequeña, sobre el sistema de sonidos del culle e incluso sobre su morfofonémica*”.
- Habernos motivado con sus proyecciones, para conocer, la lengua kulli.
  - a. Sin evidencias de que el kulli se haya hablado en la costa... ¿Por qué “*la toponimia culle (las terminaciones -ball) se acerca a la latitud de los valles de Moche, Virú, Chao y Santa*”?



- b. “*La posible extensión del culle hacia el norte del departamento de Cajamarca es una interrogante todavía abierta*”. Propone estudios en Chota y Celendín.
- c. Sugiere también los estudios de fitónimos en el área kulli.

**Aportes de Alfredo Torero Fernández de Córdova.** Resume su conocimiento y sus propuestas referentes al kulli (2002: 238-264):

- Trazando líneas de trabajo y sugiriendo a otros investigadores “*incrementar el volumen de datos, ...con nombres referidos a fenómenos naturales que por su menor magnitud física o su mayor especificidad no aparecen en mapas ni cartas geográficas: bosques, chacras, canales, villorrios... extender el recojo de información de otras esferas denominativas: antropónimos, nombres de plantas, animales, objetos culturales*”.
- Aportando conocimiento acerca del idioma kulli, sus posibles límites de dominio geográfico, y su énfasis en el estudio toponímico mediante una selección de topónimos de la Carta Geográfica Nacional.
- Engarzando de manera lógica los datos, a fin de esbozar el recorrido histórico del idioma kulli.
- Proponiendo hipótesis sugeridas por el análisis lingüístico al que somete a algunos términos como [wachemín], y descubriendo que “de la vitalidad del culle y su coexistencia con el quechua y el castellano quedan evidencias en topónimos lingüísticamente *híbridos*”.

**Aportes de Gustavo Solís Fonseca.** En *La lengua kulli revisitada*, analiza cada palabra de la lista de Martínez; propone una interpretación previa discusión de que en la lista aparecen palabras quechuas o kullizadas, así como ve la necesidad de ampliar el territorio kulli por las ocupaciones avanzadas hacia territorios contiguos<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> La tarea de Solís, con respecto al kulli, ha sido vital para el desarrollo de este trabajo, no tanto por lo que realiza en sus escritos al respecto, sino por su estímulo constante, sugerente, convincente que, desde las clases que desarrolló, han impulsado el enriquecimiento cualitativo y cuantitativo de las investigaciones cada vez más acuciosas de sus discípulos.

**Aportes de Manuel Flores Reyna.** Incremento del léxico kulli acopiado en gran parte del territorio kulli tradicional y algunos aciertos en el análisis fonológico y morfológico<sup>8</sup>.

**Aportes de María del Carmen Cuba.** Son notables en el léxico kulli sus análisis para descartar otras palabras que no son kulli, encontrando que en el territorio kulli de Pallasca (Cabana, Tauribara, Tauca) también hay vestigios del jaqaru, del aimara y, por supuesto, del quechua; de tal modo que alerta y sugiere cautela en la investigación de lenguas extintas.

**Aportes de Luis Andrade Ciudad.** También se interesa por el léxico, primero preferentemente a la toponimia, pero traslada su atención a hechos concretos en que se usa términos kulli (tejidos) y a seguir el proceso de evolución de esta lengua hasta su extinción.<sup>9</sup>

## **Los materiales que registran cultura y lengua kulli**

### **2.1.2 El mito fundacional**

Este documento es una pieza textual-clave aunque no esté en idioma kulli. Da cuenta de uno de los componentes de la cultura de todas las civilizaciones humanas, el religioso, en este caso particular, de la cultura Kulli. Resulta más importante todavía porque el registrador del mito no se limitó a escribir lo que le informaban, sino que lo contrastó con su propia ideología y sus creencias religiosas, de tal manera que nos ha ahorrado tiempo para identificar las categorías culturales kulli y las católico-cristianas.

Según el agustino registrador, el texto fue elaborado en una secuencia de actos intercomunicativos que tratamos de reconstruir en el tiempo, resaltando la idea del proceso generado hasta materializarlos en su crónica:

---

<sup>8</sup> Flores ha dedicado gran parte de su vida a viajar y estudiar *in situ*, encuestar, registrar información adicional a la puramente lingüística para luego analizarla, sustentándola después en varios eventos de Lingüística que todavía esperan publicación.

<sup>9</sup> Seguro que se nos escapan muchos trabajos, entre ellos la ya famosa lista de las 43 acepciones de Jaime Baltazar Martínez Compañón y Bujanda, las de Santiago Antúnez de Mayolo basadas en datos recogidos por González en 1915 y Rivet que las analiza. Por eso no los consideramos en la bibliografía. No los hemos ignorado, sino que con el fin de evitar la repetición de datos a los que todos los investigadores han accedido, nos hemos limitado a referirnos a ellos solo en la parte pertinente del texto de esta tesis.

- Reclutamiento de sacerdotes nativos kulli informantes: “*Tuvimos en casa unos yanaconas lenguas...*”. Un **yanacona**, del quechua [yana-]<sub>v</sub> = ayudar + el sufijo pluralizador nominal -*kuna*]<sub>sufijo</sub> = s, era por antonomasia, un fiel sirviente. Los españoles asociaron el término con la palabra quechua [yana]<sub>N</sub> = negro y lo aplicaron para significar ‘servidumbre y esclavitud, por su experiencia con los africanos que trajeron con ellos, comprados, durante la conquista’, apocopando el verbo quechua que para significar ‘ayuda, diligencia en hacer algo, auxilio o socorro oportuno’ se utiliza agregando -*pa*]<sub>sufijo</sub> = ayuda, y omitiendo -*q*]<sub>sufijo</sub> = agente que daba <*yanapaqkuna*> ‘los que ayudan, los ayudantes’, no ‘los sirvientes’. Para los agustinos fueron los sirvientes; para los mismos sacerdotes kulli, ellos se consideraban ayudantes.
- Catequización de los informantes sacerdotes kullihablantes tanto en lo religioso católico como en palabras básicas del idioma castellano. Los yanaconas ‘**lenguas**’ llegaban a ser, en realidad, traductores o intérpretes que no habían nacido siéndolo, sino que, teniéndolos en el monasterio eran tratados como sirvientes; en este servicio el diálogo se establece de modo natural a través de preguntas y respuestas para ‘alcanzar un objeto, barrer, preparar la mesa, el altar, llamar a un tercero, salir a realizar compras, cumplir recados, ingresar a sus comunidades de origen y citar o conducir a sus paisanos, etc., etc.’, de manera tal que el idioma español fue aprendido así por el contacto diario, en situaciones reales, que tampoco descartan un aprendizaje sistemático como, por ejemplo, al asistir a las lecciones del catecismo. El utilizar *lenguas* fue una estrategia desde 1526, en el Tawantinsuyo -recordemos la captura de quienes serían después Santiaguillo, Martinillo, Francisquillo o Felipillo- para poder penetrar en la mente del interlocutor y obtener de él el mayor provecho posible.
- Selección de los más hábiles: ‘*especialmente uno que se llamaba Marcos, el cual parece que Nuestro Señor le alumbró y fue buen cristiano y éste secretamente avisó de algunas cosas y huacas, y de allí se descubrió lo demás...*’; es decir, se aculturó y traicionó a los suyos.

- Elaboración de un cuestionario similar al que fue concebido para la extirpación de las idolatrías. El objetivo era preciso: descubrir las huacas, destruirlas por la predicación y por la fuerza para que *‘no oviese memoria’*.
- Aplicación del interrogatorio ‘cara a cara’ al sacerdote nativo kulliinformante y registro de las respuestas por el sacerdote católico: *‘Començando a preguntar a los sacerdotes ¿qué sentían de Dios? ¿a quién adoraban?, dijeron que...’* Estas respuestas constituyen la esencia del mito, el núcleo de la cosmovisión, no de la imaginación popular sino de la mente de una élite encargada de conservar la tradición en un texto sagrado o de difundirlo cuando lo consideraban necesario. En la discusión del texto trataremos de reconstruir el interrogatorio.
- Interpolación de comentarios a lo extenso del texto registrado. El o los sacerdotes católicos que preguntaron tomaron nota de las respuestas; pero agregaron su opinión, parecer o creencia desde el ángulo suyo, de tal manera que el texto aparece con una serie de observaciones incluidas que, de algún modo ayudan a desbrozar lo que es kulli, de lo que no lo es.
- Elaboración del manuscrito para informar a las autoridades eclesiásticas o al público, bajo el formato de una relación o descripción digerible para terceras personas. En este formato hemos leído el texto. Pero lo hemos reorganizado en versículos enumerados a fin de que tengamos una visión más fácil de leer, aunque conservando en lo posible la ortografía del siglo

XVI:

Estructura textual:

1. Començando a preguntar a los sazerdotes ¿qué sentían de Dios? ¿A quién adoraban?
2. Dijeron que Ataguju criador de todas las cosas,
3. Al cual tenyan por prinçipal fin según su ley;
4. Y este dicen que está en el cielo
5. Y que no se mueve de allí
6. Sino que de allí gobierna todas las cosas
7. Y las cría,
8. Y dizen quel hizo el cielo y la tierra
9. Y los gobierna de allí;
10. Y este viéndose solo crió otros dos...
11. Para que fuesen tres
12. Y todos estos tres tuviesen una voluntad y un pareçer
13. Y estos no tenían mujeres

14. Y heran conformes en todas las cosas.
15. El demonio que como ximia de Dios,
16. Les dijo esta falsísima Trinidad;
17. Estos dos que hizo Ataguju, el uno se llama Sugadçavra, el otro Vaumgavrad.
18. Estos lo hazían y governaban todo con Ataguju;
19. Preguntábamosles cómo sabían esto,
20. Dizen que, de inmemorial tiempo a esta parte, sus padres lo supieron de sus padres y antepasados
21. Y así vino de mano en mano hasta nuestros tiempos de padres a hijos sucesivamente
22. Para adorar a esta falsísima Trinidad y mocharla, tenyan grandes corrales
23. Y estos tenían dentro unos hoyos donde hincaban unos palos para hazer las fiestas,
24. Y en medio ponyan un palo
25. Y revolvíanle con paja
26. Y atábanle
27. Y el que avía de sacrificar subía encima del palo, vestido de unas vestiduras blancas,
28. Y mataban un coy,
29. Y ofreçía la sangre a Atagujo
30. Y él comíase la carne;
31. Y otros mataban ovejas
32. Y echaban la sangre al palo
33. Y comyase la carne que della no avría de sobrar nada ny de allí avian de sacar nada para las sobras
34. Avía en las paredes muchas poyatillas para guardar las reliquias que de la oveja o carnero quedavan
35. Y de estos corrales está llena la tierra
36. Y desbaratamos muchos
37. Y en los tambos y caminos los ay con muchas poyatillas
38. Y muchos en el Perú los veen hasta oy día
39. Y no saben lo que es
40. Todos se arruinaron en Guamachuco
41. Y quitaron los palos al pie de los cuales echaba el mayor sazerdote gran fuerza de azua o chicha çaco
42. Çaco es una poca de harina de maíz rebuelta en agua caliente
43. Y desto hazen una comida general para todas las guacas,
44. Y esto dizen que come Ataguju.
45. Y en estos corrales hazían grandes fiestas en sus sacrificios que duraban cinco días
46. Y hazían grandes taquis y cantos vestidos lo mejor que podían
47. Ay grandes borracheras,
48. Y en todo este tiempo no dexaban de beber unos caídos y otros levantados,
49. Y así celebravan sus desventuradas fiestas.
50. ....
51. También nosotros vimos el sacrificio
52. Este Ataguju tenia dos criados que le servían
53. El uno se llamaba Uvigaicho y el otro Unstiqui
54. A estos mochan matando cuyes y les daban çaco
55. Y la manera del mochar era quando el maíz echa la flor
56. Dizenles roga a Ataguju que no cayga granizo en los maíces
57. Y roga que me dé mucho maíz y hijos y ovejas de todas las cosas que más oviera menester;
58. Y estos tenían por entercesores del pueblo
59. Y estos acudían como nosotros a los santos
60. Y estos dos servían a Atagujo
61. Y quando crió estos dos, crió otro que se llamava Guamansiri
62. ....

63. Ya arriba hicimos mención de como criando Ataguju sus criados Sugadçabra y  
Ucuzgavrad, crió con ellos juntamente a Guamansuri
64. Ataguju envió a el mundo desde el cielo a este Guamansuri;
65. Y este vino al mundo a la provincia de Guamachuco, que allí se avía de comenzar
66. Y cuando vino halló en él a unos que en lengua de Guamachuco se llaman guachemines
67. Y él andava muy pobre entre ellos
68. Y los guachemines le hacían trabajar y hazer sus chacras.
69. Tenían estos guachemines una hermana que se llamava Captaguani
70. La cual tenían muy encerrada que no la veyan nadie
71. Y un día fueron los hermanos fuera
72. Y entonces Guamansuri fue a ella
73. Y con halagos y engaños la uvo y enpreñó;
74. Y como los hermanos guachemines la veían preñada
75. Y supieron el negocio
76. Y que Guamansuri avía sido el usurpador y agrezor
77. Prendiéronlo y quemáronlo
78. Y hizieronlo polvos
79. Y dicen los indios que los polvos se subieron a el cielo
80. Y que se quedó allí con Ataguju
81. Y por esta causa por entonces no ovo efecto la creación de los Yndios
82. Y a ella pusieron a muy buen recaudo
83. Al cabo pocos días Cautaguan parió dos huevos
84. Y murió del parto
85. Y entonces tomaron los huevos
86. Y echáronlos en un muladar
87. Y de allí salieron dos muchachos dando gritos
88. Y tomóles una señora
89. Y criolos;
90. Y el uno se llama el gran Apocatequil, principio de muchos males y el ídolo más temido y  
honrado que avía en todo el Perú;
91. Adorado y reverenciado desde Quito hasta el Cuzco, y más temido de los indios.
92. Y el otro hermano se llamava Piguerao.
93. Este Catequil fue a donde murió su madre
94. Y resucitóla
95. Y entonces la madre diole dos guaracas
96. Que su padre Guamansuri había dexado
97. Para que los diese a los que pariese
98. Para que con aquellas avía de matar a los guachemines
99. Y a algunos que quedaron echólos de la tierra
100. Entonces subiose al cielo
101. Y díjole a Ataguju: ya la tierra está libre
102. Agora te ruego se críen indios
103. Que la habiten y labren
104. Ataguju respondió que pues lo avía hecho tan fuertemente
105. Y habían muerto los guachemines,
106. Que fuese a el cerro y puna aquellos llaman que se llama Guacat
107. Encima de Sancta, que donde agora está fundada la villa de la Parrilla, entre Trujillo  
y Lima, en el cual cerro yo he estado
108. Porque allí avía muchas ofrendas de chicha y ropa
109. Y otras cosas que a él ofrecían los indios en memoria de su criador.
110. Y que fuesen a el dicho cerro
111. Y cabasen con taquillas o açadas de plata y oro
112. Y de allí sacaría a los indios
113. Y de allí se multiplicarían
114. Y se multiplicaron todos

115. Y así se hizo
116. Y de allí salió su principio
117. Y de aquí es que grande el acatamiento que tienen a Cataquil, y el temor
118. Porque ellos dicen que el que hace los rayos y truenos y relámpagos
119. Los cuales hizo tirando con su honda.
120. ....
121. Después de pasado esto el demonio, inventor de la idolatría, mandó que Catequil fuese adorado en Porcón, cuatro leguas de Guamachuco.

### 2.1.3 El panteón kulli

La identificación de las huacas -dioses o lugares sagrados- fue, para los frailes españoles una tarea obsesiva, enfermiza, desde la invasión de la que ellos constituían una prolongación; solo la consiguiente destrucción menguaba su paranoia. La crónica de los agustinos acuña frases que apenas cambian en la forma, pero que, a nuestro parecer no hacen sino confirmar un crimen de lesa cultura:

- *destos corrales está llena la tierra y desbaratamos muchos* (R<sup>3</sup>PPA: 11)
- *todos se arruinaron en Guamachuco*
- (con respecto a la cabeza de Catequil)... y *lo molieron y echaron río abajo el polvo, porque no oviese memoria* (R<sup>3</sup>PPA: 20)
- *Hallaron los padres... y... sacaron más de trescientos... y los quemaron y deshicieron y quitaron los hechiceros* (R<sup>3</sup>PPA: 21)
- (con respecto a las 9 huacas inka)... estas *sacaron los padres y deshicieron con el favor divino y quemaron y despojaron* (R<sup>3</sup>PPA: 21)
- *Y al ídolo Llaiguén hicieron polvos y quemaron de manera que no pudiesen volver a él* (R<sup>3</sup>PPA: 22)
- (con respecto a la deidad Cauri) *los padres deshicieron todo el edificio, quebrantaron el ídolo* (R<sup>3</sup>PPA: 22)
- (con respecto a Caoquilca) *destruimos y derribamos las casas y las quemamos y la piedra molimos y echamos las demás donde no pareciese* (R<sup>3</sup>PPA: 23)

- (respecto a Guamansuri, la huaca incrustada en la pared del templo católico fronteriza al altar) [...] *para poderle adorar de dentro... y parecía que adoraban a Dios [...] todo lo quitamos con el favor de Dios* (R<sup>3</sup>PPA: 24)

A estas se suman, a manera de conclusiones, otras expresiones: ...*fueron desbaratadas y quemadas y la gente quitada de allí; fue deshecha y quebrantada... deshiciéronse juntamente con la pared... quebráronse los cántaros y arrojáronse la cuesta abajo... No quedó memoria de la huaca. Mas de trescientas de estas se quitaron... y en muchas partes en su lugar se pusieron cruces. Se quemaron las huacas y la ropa y lo demás se dio a los pobres e iglesias. Los padres la quemaron porque no se engendrasen más hijos para la perdición.*<sup>10</sup>



<sup>10</sup> La lista de dioses en el orden en que aparecen en R<sup>3</sup>PPA es la siguiente: Atagaju, Sugadçavra, Vaumgavrad ~ Ucuzgavrad, Uvigaicho, Unstiqui, Guamansuri ~ Guamansiri, Cautaguán ~ Mama Catequil, Catequil ~ Cataquil ~ Apo Catequil, Piguerao, Ulpillo, Pomacoma, Caoquilca, Quingachugo, Nomadoy, Guarcayoc, Guana Catequil, Casipoma, Llaiguén, Tantaguayanay, Tantazoro, Cauri, Guallio, Topallimillay, Muniguindo, Yamaguanca, Yamoguanca, Quispeguayanay, Magachi, Guachecoal, Caruazorua, Guarasgayde, Guajalmojón, Uzorpillau, Acuchuuauque, Yanaguanca, Yulcaguanca, Mayllar, Paucar, Cóndor, Llaga, Guacancocha, Uscayguay, Añas, Agan Yamoc, Yagan Yahunac, Exquioc, Chuchucoc, Chukomama, Paiguinoc, Illa, Cavramago. Cada nombre será analizado en el enfoque al panteón kulli.



#### 2.1.4 Topónimos kulli

En esta área de la cultura kulli se ha avanzado más que en otras. Torero (2002: 232-264) ha resaltado la importancia de los topónimos identificando ‘*áreas toponímicas*’, mediante el acucioso estudio de cartas geográficas nacionales que le han sugerido postular la existencia de idiomas que tuvieron dominio sobre esas áreas. El supuesto del que parte es que los topónimos son términos fosilizados y guardados en la memoria de sucesivas generaciones, lo cual tiene relación con épocas de asentamiento humano de larga data. Destacan las áreas ‘*culle, den ~ ten, cat ~ cate, gat ~ gate*’, estas dos últimas como colindantes del área culle. Los trabajos posteriores se han ubicado en esta misma dirección de atención a los topónimos.

Nuestro trabajo difiere de esta manera de pensar e interpretar. Para el efecto, partimos de que las lenguas como los hombres que las hablan no permanecen estáticos en un área de ocupación territorial, sino que la dinámica social de su desplazamiento es más intensa que su estática de ocupación. El criterio de la dinámica debe superponerse para entender mejor el hecho de que existen topónimos muy lejos de los centros de poder o concentración humana, que demuestran las mismas características que estos últimos poseen; algunos hablan de avanzadas de ocupación, otros de colonias que, como efecto de la aplicación de la política poblacional de los *mitmaqkuna* han dejado las huellas de su presencia. Pero no han abordado el problema desde el ángulo que considera a las lenguas como un ‘conjunto de dialectos’; es decir, que las áreas toponímicas no estarían revelando la existencia de lenguas distintas, sino solo de dialectos o variantes de una lengua mayor. Desde esta mirada, las ‘áreas toponímicas’ de Torero son singularidades dialectales inscritas en la macrolengua kulli. Ampliando este concepto, *la lengua de Guamachuco* de la Crónica de los Agustinos, a juzgar por el conjunto vocabular bastante disperso en el texto, está conjuntamente con otros vocablos de la ‘*lengua general*’, lo cual revela un estado de lengua manejado por los sacerdotes nativos informantes más que kullihablantes, probablemente bilingües kulli-qichwa-castellano; de modo similar, el

‘culle’ al que se refiere Sumelsú, o los otros testigos para comprobar la preocupación del obispo trujillano Clerque y Molledo, era un dialecto kulli, tal vez un relictos que se sobreponía al proceso de castellanización. Las mujeres jugaron en este caso un rol muy importante en el uso y consiguiente conservación del idioma. En esta misma línea de pensamiento cualquier otra anotación del kulli, como la de Martínez (1790) y de los estudiosos que le han seguido hasta el día de hoy, se inscribe en el reducto de un idioma cuyas bases, de todas maneras, sacan a la superficie el conocimiento cada vez más reducido de una lengua que perdió vigor acosada, dialectalizándose hasta convertirse en un conjunto de huellas tanto en el quechua, su tradicional vecino primero, su dominador después y, luego de que ‘la lengua general’ fuera invadida por el idioma castellano, refugiarse en las estructuras de este segundo invasor hasta nuestros días.

Resumiendo, enunciamos este primer postulado así: Cualquier registro de léxico kulli pertenece tanto a la macrolengua como al dialecto del que se copió las palabras, pero ya no las estructuras gramaticales; aún así el léxico posibilita el descubrimiento parcial de algunas estructuras.

### **2.1.5 Fitónimos kulli**

Del conjunto léxico acopiado para los fitónimos, en este apartado se consideran las piezas que identifican plantas cuyos nombres son kulli en bases simples o compuestas; las que se han construido como híbridos kulli-qichwa o viceversa; las que se han unido a bases castellanas o se han asimilado a la lengua castellana agregando afijos. Ha sido seleccionado solo un corpus de 30 piezas para este grupo de nombres. El total acopiado lo reservamos para un trabajo posterior. Se ha privilegiado el que nos da una idea de plantas que, además de su utilidad, son endémicas en la región kulli. Hemos tenido en cuenta el criterio taxonómico de cada uno de los nombres tal como funciona esta categorización en la actualidad en algunas zonas del territorio y también las que manejan los curanderos que utilizan plantas medicinales. Uno de estos criterios es la naturaleza física de la planta, su apariencia: [qiwa] ↔ [hacha], o es

yerba o es árbol; un segundo, el de ‘tipo de usuario’: [shingo] ↔ [runa] que implica o utilizable por un animal o por el ser humano; un tercer criterio, ‘pertenencia a... planta benéfica, al Amito (Dios) ↔ planta ponzoñosa, al diablo (supay). Una subclasificación se plantea también como [fresco] ↔ [cálido], es decir, utilizable para controlar la temperatura corporal, por ejemplo, una yerba energética como la ‘panisada ~ panisara’ (*Satureja pulchella*) ayuda a elevar la temperatura, no así la ‘kongona’ (*Peperomia spp.*) que opera como refrescante y cicatrizante. La selección consta de treinta (30) unidades léxicas que describimos y analizamos en la metodología y que, aquí, las presentamos esbozadas:

1. *Amash amash, kashwá, payko*. En la lista de palabras recogida por el cura Teodoro González Meléndez en Cabana, hacia 1915, se consigna la palabra **maicu** con la glosa ‘cobertura’, tal vez *techo, tapa, sombrera, superficie visible...* Fonéticamente es la más próxima a **paico** que es la palabra quechua actual para identificar al *Chenopodium ambrosioides*, una planta que ha marcado la cultura culinaria en la zona kulli, según anotamos en la sección de *cultónimos*. Entre [maiku] y [paiko] se nota la oposición fonológica /m/ ↔ /p/, ambos fonemas oclusivos bilabiales, el primero nasal y el segundo oclusivo oral. Podemos notar, que hay algunas palabras con una pronunciación muy cercana tanto en quechua como en kulli, de tal manera que tornan el análisis más complicado de lo que se piensa.

2. **Chance**. Es una yerba (según la taxonomía quechua *qura*) de propiedades refrescantes. Crece en el humus acumulado entre los árboles y arbustos de los bosques y bosquecillos de las laderas y quebradas de la región kulli, con débiles y superficiales raíces, pues para cosecharlo se la descuaja con todo, se lava y se lleva al mercado en ataditos que se amarran con lianas delicadas que evitan herir los tallos, en canastas de carrizo o sauce llorón para evitar que se ajen o deterioren las hojas o los tallitos translúcidos que dejan ver la savia ligeramente rosada.

3. **Chipche ~ chiklayo.** *Cucúrbita ficifolia* Brouche. Pronunciado a veces [čifče], [čiwče], también *chiclayo* y, equívocamente, *calabaza* en la zona del Callejón de Huaylas, pues la confunden con el mate *Lagenaria vulgaris* Ser. Cultivar adscrito a la zona templada de los valles y laderas andinos de la sierra norte; según Mendizábal Losack (1983), una rastrera con fruto distintivo que marca diferencias con hábitos de consumo de vegetales respecto a la región quechumara del sur peruano donde se le tiene escasa estima.

4. **Chiche ~ čiče.** *Tagetes minuta*; este es el nombre de la misma planta que en quechua se identifica como wakatay, (*chillchi*) (*Cajamarca*)... *que se usa de condimento y ají*; aunque Carranza (1983: 58-59) se refiera a ella como localizada en Cajamarca, su distribución es panperuana. Lo distintivo es, sin embargo, la pronunciación de este nombre con la retrofleja /č/ [čiči] ~ [čiče] tan característica del territorio kulli, incluso en el castellano cajamarquino de hoy como en [nosočos], [maesčo], etc.

5. **Chochocón.** *Origen: Norte de Sudamérica* –sierra norte del Perú, para el caso que nos ocupa, en territorio kulli, precisamente-. La parte más útil del chochocón para los niños campesinos de hoy –y para un niño kulli en su tiempo-, es y fue, precisamente, la savia que se acumula en el fondo del *cornetín*-flor y cuyo melífero gusto es un deleite inexplicable que, modestia aparte, disfrutáramos compitiendo con el *quinde* todas las mañanas, a la salida del sol, con otros niños. Nos encantaba zafar la flor de su pedúnculo y succionar el néctar por la base que contrastaba por lo blanca con el rojo intenso del resto de la flor acornetada; el *quinde* ingresaba su largo pico por la boca de la corneta, exactamente al revés de cómo operábamos nosotros. La cantidad succionada era mínima, pero sumando los centenares de flores agredidas, constituía un delicioso aperitivo para el desayuno.

6. **Chonta.** Aparece como término quechua en González Holguín ([1608], 1952-1989: 122) Chunta: *palma árbol*, al que agrega *chuntap rurun: dátiles*. Juan Lobato (1901: 89)<sup>11</sup> sigue

---

<sup>11</sup> Lobato, Juan G. N. (1901). *Arte y Diccionario Quechua-Español, corregido por los RR. PP Redentoristas*. Lima. Imprenta del Estado. Este libro constituye un valioso documento por dos razones: la primera, aunque declara su

a González Holguín, igual que Guardia Mayorga, cuando anota *Chunta, palma, árbol de madera negra y dura como hierro*; Carranza (1983: 35), agrega información para Chonta “*el cayado de la autoridad*” y para chunta chunta *culantrillo de pozo, planta pequeña de tallo delgado y negro, de hojas menudas. Remedio para evacuar las coagulaciones sanguíneas internas. Quitaracza-Ancash.*

7. **Chuchuqura.** Aparece en la página lxxix del Diccionario de Swisshelm (1972: 0.8) con la explicación ‘*especie de hierba comestible (Rumex peruvianus), llamada en castellano acelga*’, sin más datos. En territorio kulli actual es conocida como la *mala yerba*. Si la examinamos en castellano tendríamos el elemento modificador *mala* precediendo al núcleo *yerba*: secuencia de adjetivo-nombre, en que el adjetivo <**mala**> no es una simple traducción lingüística sino una infiltración cultural. ¿Qué es, pues, lo que vuelve *mala* a esta especie de *qura*? La discusión lingüística y cultural la realizamos en el acápite correspondiente.

8. **Ishpingo.** Es el nombre de una de las especies conocida también como shihuahuaco, charapilla, masho micuna; pero en todos los casos se trata de un árbol que los científicos han ubicado entre las *dipteryx odorata*, y las *ocoteas* y *jacaranda copaia*. La que nos permite tratarla como una especie conocida por los kulli es, precisamente esta última: ‘*aspingo, ishpingo, ishtapi, mami rao... un árbol grande, tronco recto y sin ramas; ...frutos en vainas largas de unos 10 cm, con muchas semillitas aladas; flores moradas y muy vistosas...* [uno de cuyos usos es medicinal] *para cicatrizar úlceras cutáneas... Propagación: por semillas, se regenera espontáneamente*’, según Brack (1999: 272-185, respectivamente) y la otra es la

---

autor seguir al que publicara González Holguín en 1608, utiliza el asterisco\* delante de cada entrada léxica que es **añadida** por Lobato, recogida en el ámbito del quechua central, territorio que antiguamente pertenecía a la región chinchaysuya; la segunda, porque entre sus bienhechores y, con seguridad, también informantes, reconoce a sacerdotes y autoridades eclesiásticas de Caraz, Recuay, Huaraz, conocedores del quechua de esta región; Lobato, al escribir las palabras no pudo evitar formas que él y sus informantes pensaban que eran de factura quechua, lo cual no es así, puesto que aparecen con pronunciación de las sonoras [d], [g], y muchas de acentuación aguda, características estas últimas, no del quechua, sino del idioma kulli del cual ellos no tenían información. El análisis al que sometemos de los términos con asterisco\*, demuestra la presencia del kulli en el quechua actual de Áncash.

*Dipteryx odorata* (Aubl.) Willd, un árbol mayor de 40 m...*fuste recto, cilíndrico, cicatrices circulares que dejan los ritidomas al desprenderse del fuste*, todas parecidas a las ocoteas ‘*architectorum* Mez: roble blanco, distribución: Amazonía Alta de Cajamarca entre 2500 y 3000 msnm..., *jelskii* Mez, *hispingo*, distribución Amazonía Alta de Cajamarca’ (Brack: 346-347).

9. **Kanakil.** *Cercidium praecox* (R&P) Harms. Como palabra se halla registrada en el castellano de Cajamarca, particularmente en Celendín, pueblo famoso por el arte de tejer sombreros, —en zona kulli— cuando el que describe (ASPADERUC: 99) el *blanqueo del sombrero* dice: ‘Nuevamente le damos una doblada [a la falda del sombrero] para luego chancarlo con piedras especiales. Esto es para darle flexibilidad. Cuando ya está bien chancadito lo metemos en goma de **canaquil**; ésta la compramos en quintales y para prepararla ponemos la goma en agua. Cuando ya está en un punto adecuado, lo colocamos, le agregamos un producto que se llama ‘albaya’; éste le da el color blanco al sombrero’<sup>12</sup>. Se trata, evidentemente, de la misma planta.

10. **Kashengo.** *Sonchus oleraceus*. Conocida también como cerraja. Yerba muy común en los sembríos, clasificada como *medicamento fresco* en la medicina aborígen, tallo y hojas muy delicados de color verdiceleste; el primero, cuando se le rompe, deja salir una sustancia lechosa y gomosa muy similar a la leche de magnesia, y las hojas un zumo verdoso, ambos para refrescar el estómago en caso de gastritis o después que este órgano ha sido maltratado por una borrachera.

---

<sup>12</sup> Asociación para el Desarrollo Rural de Cajamarca-Proyecto Enciclopedia Campesina. *Trenzando sombras. Los sombreros en la tradición cajamarquina*. Tomo 7. (1990). Servicio Editorial del Obispado de Cajamarca. Cada vez que tomamos citas de esta valiosísima serie de libros escritos en castellano rural en su mayoría, la abreviamos en sus siglas ASPADERUC. Esta es una serie de libros, todos referidos a la cultura de los cajamarquinos, en muchas de cuyas páginas se rescata para el uso cotidiano, terminología no castellana, sino quechua o kulli o también formada por palabras híbridas kulli-quechua, quechua-kulli, castellano-kulli, kulli-castellano, etc., que han merecido nuestra atención. Cada tomo no teoriza, sino traslada textos tal como sus autores los escribieron, de tal manera que constituyen, por eso, un conjunto digno de estudios no solo lingüísticos, sino antropológicos y culturales de muy alta valía. El castellano dialectalizado de estos textos adquiere rasgos característicos que se apartan, incluso, del castellano andino que ha sido estudiado en anteriores trabajos.

11. **Kullash.** Lobato (1901: 57) consigna *Cullash*, para *el molle*, árbol lúgubre. Ignoramos las razones del adjetivo. Carranza (1992: 77), escribe *kullash*, *muulli*, y Quesada (1976: 158) *mulli*, simplemente. Pero quienes han registrado con mucho mayor cuidado los nombres no son los lingüistas; así Pretell y otros (1985: 61-64)<sup>13</sup> recogen para *Schinus molle*, además: *aguaribay*, *cuyash* o ***kullashz***, falsa pimienta, *huaribay* y el respetuosa y obligadamente citado Brack (1999: 450-451) por su acuciosidad incrementa los nombres: *árbol de la vida*, *pimienta del Perú*, *huigan*, *huiñan*, *maera* y *orcco mulli*.
12. **Kulli hara.** El **kulli hara** –maíz morado, variedad de *Zea mays* L.-; en el modo de clasificar andino transmitido por cientos de años, a pesar de que puede notarse la influencia de la prédica religiosa en la palabra *Amito* (de Amo, + el sufijo de cariño o familiaridad expresado con -ito) es clasificado como **planta benéfica**. Las plantas cultivadas por el ser humano son sentidas como las del Amito en oposición a las cultivadas por otra entidad llamada *Shapi* (el Mal o el diablo) y que tendrían características opuestas, por lo tanto, ser silvestres o brotar en sitios inaccesibles para los seres humanos.
13. **Kulli rakacha.** Brack (1999: 47-48) la considera como una variedad de *Arracacia xanthorrhiza* Bancroft y nos informa su distribución en la región andina entre 600 y 3200 msnm. Es importante el dato sobre el valor nutricional: '*las raíces contienen almidón entre el 10 y el 25% y alto contenido de calcio*'.
14. **Kulli shima.** *Cortón collinus* HBK. Familia: *euforbiáceas*. Distribución: *valle del Marañón*. Arbusto silvestre. Usos: *medicinal, antiséptico, el látex*.

---

<sup>13</sup> Pretell Chicote, José; Ocaña Vidal, David; Jon Jap, Ricardo y Barahona Chura, Emilio. (1985) *Apuntes sobre algunas especies forestales nativas de la Sierra Peruana*. Lima. Ministerio de Agricultura-FAO. Es de un gran interés para nuestro trabajo la escritura de este nombre como **kullashz**. La graficación de [**shz**] es imposible en la escritura del castellano; sin embargo, para los autores, es una forma de solucionar el problema de pronunciación planteado por la consonante retrofleja palatal del kulli [**š**] en posición final de sílaba que otros autores grafican [**srs**]. Discutiremos este problema en la formulación de la tabla de consonantes del kulli. La pronunciación del castellano de Cajamarca, principalmente el rural, tiene entre sus consonantes [**š**], en inicio de palabra y al final de sílaba, afectando por lo general, a la presencia de la vibrante múltiple /ř/ que precede a las consonantes oclusivas sonora /d/ o sorda /t/.

15. **Kuñaklo.** “*Passiflora coerulea* L., el **kuñaklo** es una planta arbustiva, trepadora, semirrastrera (parecida al poroporo); raíz pivotante, fibrosa, dura; tallo de 1 a 2 mm de espesor, se alarga hasta un metro de longitud; ramas, de numerosos brotes, fuertes; hojas color verde, pequeñas, suaves, lisas; flores rosadas, características de las pasifloras; el fruto es una baya, de 4 a 5 cm de longitud, caroso, siempre verde; semillas pequeñas, alargadas, de 2 mm de longitud, color negro.

16. **Lanche.** Planta que en quechua se la conoce como **rumilanche**. Híbrido de [rumi]<sub>NQ</sub> = piedra y [lanche]<sub>NK</sub> = tal vez también ‘pétreo, superduro’. Brack (1999: 333) describe dos especies: *Myrcianthes myrsinoides* (HBK) Grifo, llamado también *ashanku*, cuyas hojas son tónicas y cuyos frutos sirven para hacer collares a los que se les atribuye poderes mágicos contra el susto; la segunda especie es *Myrcianthes rhopaloides* (HBK)Mc Vaugh, cuyos frutos maduros son comestibles. En ambos casos, lo que más se aprecia es la calidad de resistencia de su madera.

17. **Layo.** Lobato (1901: 259) anota: ‘*frejoles grandes como havas (sic) y planos. Ha pasado al castellano y se la usa diciendo: Pallares con arroz. En Ica son muy ricos*’. En el Diccionario Políglota Incaico (1905: 368) se lee: ‘*especie de alubia*’ y repite el término **pallar** para el quechua del Cuzco, Ayacucho, Junín y Ancash. Quesada (1976: 54) registra **layo**, pero no para el pallar, sino para un ‘*árbol de corteza muy resistente*’. Carranza entra en una lamentable confusión (1992: 86) al escribir que el pallar es ‘*lenteja blanquinegra y grande*’. Pues bien, en kulli, se llama **layo** al *Phaseolus lunatus* L; legumbre conocida por otras culturas, sin duda, con otra denominación. Su consumo es en estado verde para lo cual se le somete a un hervor con el que se elimina un olor no muy agradable, y sobre todo como legumbre madura y seca en ensaladas de un exquisito gusto.

18. **Luñe.** *Crece en forma silvestre, en la zona quechua, ladera seca, el tallo y las hojas no son apetecibles para los animales, excepto para las babosas o caracoles. Características*



*morfológicas: planta semileñosa, arbustiva, de 30-59 cm de alto; raíz fasciculada, superficial; tallo redondo, 03 mm de grosor aproximadamente, color verde-plomo; ramas, de numerosos brotes fuertes; hojas duras, lanceoladas (parecidas a las del orégano); flores pequeñas, amarillas semejantes a las del girasol; semillas pequeñas de un milímetro de longitud, parecidas a las del anís.*

19. **Llunku ~ llonco.** Leemos en ASPADERUC (1990: 84): “*A veces usábamos el fruto de la higuierilla que era igualito que una vela; también se usa un palito que se llama llonco que arde igualito que una vela, pero es muy escaso*”, informa un campesino que lo conoce. Parece no ser una base en cuanto palabra. Explicamos: –nko] es un sufijo que puede traducirse ‘**apropiado para..., (utilidad) que es como... (similitud)**’ en tanto componente de otras bases kulli, de tal manera que postulamos la existencia de una base [llu] para ‘*arder*’, ya que su más próximo non es **mu** (fuego en la lista de Martínez, 1790).

20. **Paashullu ~ pajuro.** *Erythrina edulis* Triana. *Árbol de hasta 15 m de alto; corteza con espinas rígidas, hojas alternas, pecioladas, estipuladas, compuestas, trifoliadas; flores en racimos terminales o axilares, corola roja; fruto en vaina de hasta 40 cm de largo por 2,5 de ancho.* El fruto es comestible en varias formas, los posibles platos pasan de treinta (30); planta totémica de la cultura Chavín, base alimenticia de muy antigua data. (Paredes, 2010).

21. **Petakawra.** No nos ha sido posible encontrar datos en la descripción científica, pero esta planta abundante en las zonas kulli es un bejuco de hermosas florecillas rojas pequeñas y corola fragmentada, de lianas muy resistentes, que hasta hoy se emplea para la confección de envolturas o redes para portar fruta: la petakawra constituye el conjunto de *hilos* con los que se sujetan hojas anchas de otras plantas y éstas, a su vez, impiden el escape del contenido (chirimoya, plátano, naranja). Es de particular interés, porque la base [kawra] forma parte del nombre de una deidad kulli, como lo examinamos al tratar el mito fundacional.

22. **Pirgay.** Es una golosina para los niños de las alturas. En quechua existe una palabra parecida ‘**pirqa**’ pero no para identificar una fruta, sino más bien una pared o un muro. Así que rescatamos para el kulli este dulce término en homenaje a los niños que descubrieron la calidad de golosina natural del pirgay (con [g]), no con [q]. Se trata, pues, del *pushgay* que también se llama así, cuyas *características morfológicas* son: *planta perenne, semileñosa, arbustiva, porte hasta 60 cm de alto; raíz pivotante fuertemente lignificada; tallo redondo, duro, fuerte, lignificado; ramas, numerosas, bifurcadas, 0.5 cm de grosor, color liso brillante; hojas, duras, brillantes (muy parecidas a las del lanche); flores arrosadas, color granate sangre-de toro; fruto, una baya de color negro y sabor agri dulce; semillas, de 3 a 5 por fruto, pequeñas de un milímetro, de color negro.*

23. **Ŝawa.** *Sambucus peruviana HBK. Familia: Caprifoliáceas. Nombres comunes: sauco, arrayán, ccola, rayán, pojchuva... uva de la Sierra, uvilla del diablo, pochko uvas [uvas de Judas en Huarás]. Árbol mediano de hasta 10 m; tronco torcido y muy ramificado; hojas compuestas por 7 a 9 folíolos; inflorescencia en racimo con flores pequeñas, blancas y olorosas; frutos en racimos compactos con bayas negras, jugosas y con hasta 5 semillas... Originario de los Andes e introducido a otras regiones. En el Perú, en los valles interandinos, nativo posiblemente del Perú.*

24. **Shilúj.** Identificado por Brack (1999: 171) como “*quita caihua...* (*Cyclanthera brachybryes* P. y End.) y también como *cyclanthera explodens* Naudin. Familia: cucurbitáceas. Trepadora de hojas trilobadas; frutos reniformes de 4 a 6 cm de largo, cubiertos completamente por espinas suaves. Distribución: Andes y Amazonía. Situación: hierba rastrera y trepadora silvestre. Usos: alimentos, los frutos verdes cocidos” ya no con el nombre kulli, sino con una categoría de clasificación botánica quechua ‘*kita kaywa*’ según De

la Torre<sup>14</sup> (1986: 38), categoría sin duda influida por la satanización a la que la confinó la prédica religiosa de siglos: “*es kita, no sembramos nosotros*” -recoge como testimonio de los niños- la investigadora, y siguiéndola podemos decir que está adscrita a la clase ‘planta del diablo-Shapi’. De otro modo, los niños nacidos hoy en la patria kulli, aprendieron a pensar como los agustinos del siglo XVI, no por ellos mismos, sino por la transmisión generacional, no del pensamiento sino del miedo a la entidad Shapi (demonio), importada y transplantada a la andinidad.

25. **Shilshil.** Este es un sinónimo de **çiçe** y pueden los datos ser vistos en página anterior. Se debe agregar, sin embargo, que existen variedades de shilshil no comestibles, sino utilizables para la tintorería.

26. **Shillma.** Una de las variedades de maíz de los ‘*centenares de variedades, que van continuamente en aumento en los tiempos modernos con el desarrollo de la ingeniería genética*’ (Brack, 1999: 538); el shillma se parece al que conocemos comercialmente como perla. La mazorca es de extraordinaria belleza, la coronta reducida a un grosor mínimo y los granos dorados intensamente, alargados, no dejan ni un solo resquicio entre hilera e hilera y llenan también la punta o corona totalmente; no hay espacio libre en la tuza para un grano más. En el norte es una variedad muy estimada para ser tostada y comerla como kancha (qamtsa).

27. **Shita.** Ningún apunte hasta hoy examinado anota esta palabra para referirse a un árbol. Lobato (1901: 341) consigna el verbo [\*shitani], para el quechua, como *arrojar, lanzar; disparar, cazar*. Por nuestra parte, conocemos el arbusto o árbol llamado **shita**, cuyos tallos y ensanchadas hojas son muy parecidos a los del llacón. Crece en las quebradas interandinas y la gente le da, por lo menos dos utilidades: como forraje para el ganado y los tubos o **totos** (fofo) de sus ramas y tallos –rectos- para hacer flautas, semejantes a las que se elaboran del šawa,

---

<sup>14</sup> **Kita** está registrada en Lobato (1901: 299) con asterisco\* para el quechua, cuya glosa sería ‘*estanque, represa, aljibe para el riego*’. En el registro de De la Torre, este mismo término **kita** tiene el sentido de ‘silvestre, no cultivado, y, como tiene espinas, taxonómicamente se le adscribe al ámbito ‘shapi’. Aquí se halla **kita** que no es quechua, sino kulli. Discutiremos más ampliamente este asunto en las ‘claves de lectura’ del léxico kulli.

pues tienen una escasísima yesca que normalmente se *limpia* y se conserva seca para encender el fuego. Los niños solíamos utilizar la shita como tubos para disparar *proyectiles* con un soplo similar al que producen ciertos peruanos de la selva para arrojar sus flechas envenenadas. Tal vez esté aquí la explicación de [shita-] como verbo, aunque no haya logrado ser registrado como nombre de planta conocida por los kulli.

28. **Shogo.** Relata el autor en ASPADERUC (1990: 67-68): “*Más antes no había paja blanca ni junco... Hacían sus sombreros de shogo [que] es una especie de junco que se produce en la jalca, se hace con esto una especie de soguillas y de eso se hacían sombreros. En otras zonas se le llama shinshil (distinto de shilshil)... [el sombrero] era tan duradero que los muchachos, para que se acabe, le daban a los animales, porque no les gustaba usarlos porque puyaban las puntas que quedaban en los shogos, y los pelos se quedaban atrapados y al sacárselos les hacía doler*” -informa un escritor campesino de Cajamarca que conoce el *shogo* (palabra diferente de *chuko* y de *shokosh*).

29. **Suro ~ soro.** Esta planta ha constituido un material de construcción muy útil desde tiempos remotos, con él se construyeron casas rústicas y de él se hicieron las esteras que confeccionan todavía en las campiñas costeñas, los pobladores que se dedican a la agricultura. Brack (1999: 137) la identifica como *Chusquea spp*, la ubica en la familia poácea, dice que hay 19 especies en el Perú. Los kulli la han fosilizado en muchos topónimos como Sorochuco, El Suro, Suruvara, Suromayo, etc., y hasta a la columna vertebral del ser humano la llamaron **suro** metafóricamente.

30. **Titecuro.** “*Su agüita del titecuro es bueno para curar los tictes. Se lastima el tictes y la agüita se lo echa. Lo desaparece al tictes*’. El nombre de esta planta es un híbrido [tiqti]<sub>NQ</sub> = verruga benigna + [uru]<sub>NK</sub> = árbol, traducible por árbol lleno de verrugas benignas. La base kulli [uru] se ha fusionado a la base quechua [tiqti] eliminando -q], y sustituyéndola por [k] de

[kuru]<sub>NQ</sub> = gusano que daría erróneamente ‘gusano de la verruga’ como lo demostraremos en la discusión del término cuando lo sometamos a análisis morfológico.

### 2.1.6 Zoónimos kulli

Una clasificación nativa consiste en ubicar a los animales en su hábitat, por nichos ecológicos: jalca, quichua y temple; otra, muy importante ligada a la mitología de la comunicación: mensajeros del bien o agoreros (‘tapia’ o mensajeros del mal o la desgracia); una tercera considera el contraste taxonómico entre silvestre ↔ doméstico y también se entiende que se puede cruzar conceptos, por ejemplo, entre silvestres benéficos y silvestres ‘tapiosos’. Para este apartado, de igual manera, hemos seleccionado una lista léxica con los nombres cuya factura es kulli en la primera columna, su equivalente qichwa y una glosa en castellano:

Kulli	Qichwa	Glosa en castellano
*Aca. Lobato (1901: 4). Haka. Pantoja (1972:)	Quwi/purun quwi, (silvestre)	Conejillo de Indias (cuy)
*Chakwa. Lobato (1901: 66)	Yuttu, yuta. Lobato (398)	Perdiz
*Cuscungo Lobato (60)	Tuku	Búho
Cashpoy		
Kulkul	Ultu	Renacuajo
Querquec		
Kiwil	Kiwilu	
Lliwín	Piwinchay	
Winchus	Qinti, siwar qinti	Picaflor
Cargacha		
Guayana	Wayanitu	
Turricha		
Shipipa		
Cabrapishgas		
Shingo	Wiskur	Gallinazo
Guaycuco		
Sueqcha		
Killiksha		Cernícalo
*Sundu Lob. (347)	Ismay runku, ismay kuru	Escarabajo
*Ashkash Lob. (35)	Uña, chita	Cordero
Kanñul, kanñaluj	Paklla Lob. 252 *pacella	Muca, zarigüeya
Llunga	Lawsaq	Babosa
Claire		
Cocán ~ kokán	Tello, (1937 [2004, p.52])	Ave grande como la gallina, se alimenta de gusanos y vive en terrenos pantanosos.
Walla		Coralito (serpiente)
Cudúj		

Kúndar/uguis		Piojo de las aves (gallinas)
Cushullo		
Coshpay, kushpín		Lombriz
Ullway		Cuy silvestre macho
Charcoca		
Ch'amso [çamso]	Papa kuru	Gusano de la papa
Churgaf/churgap(e)	Chukllush	Grillo
Chunlame		
Gotgot		
Ísera		
Irur	Qinrash	Quereza
Qutor		Lagartija
Linguash	Churu	Caracol, babosa
Llambos		
Millacur		Hijo de mariposa
Paclín		
Arunche (pava)		
Pululo		Armadillo
Kinñúl	Piki	Nigua
Paykullo		
Sankarranka		
Shangolay		
Shagame		Pececillo de río o manantial
Ushún	Urunquy	Abeja silvestre negra
Rupaywache		Avispa aguijón de fuego

15

### 2.1.7 Antropónimos kulli

Los antropónimos son los nombres de las personas. Algunos, principalmente, de la clase gobernante, los conservaban en razón de haberlos atribuido a un tótem del cual ellos se consideraban descendientes. Otros variaban en función de los cambios de las personas durante su vida, por ejemplo, el destaque en hechos heroicos, el contraer matrimonio, o al recibir donativos por parte de familiares en el primer corte de cabello, etc. Los hijos del pueblo han conservado sus nombres en los apellidos en proporción mayor que los hijos de los nobles, pues los primeros no tuvieron la tentación de los segundos por adquirir privilegios cambiándose la identidad a través de la evangelización. Los hombres de estratos sociales bajos fueron

<sup>15</sup> Esta lista no es exhaustiva. Representa un corpus que aún necesita análisis desde el ángulo taxonómico nativo. Así, por ejemplo, los nombres que identifican a animales negativos sirven para referirse a plantas silvestres no útiles al ser humano no obstante su apariencia agradable. Una sola planta se clasifica en dos especies, una útil y la otra no, según el nombre del animal que se adopte. *Atuq ulluku*, ya en quechua, se traduce por 'olluco de zorro'; *çiçe* 'de burro' que conserva el núcleo nominal kulli *çiçe* pero modificado por el castellano, identifica a otro condimento semejante al wakatay (*Tagetes minuta*). Algo más: el vegetal clasificado como no apto para el consumo humano, se puede consumir, pero por gente de rango social muy bajo, pobre o estigmatizado. Esta forma de clasificar, según este dato, era parte de la cultura compartida entre kullis y quechuas.

obligados a bautizarse y el cura les otorgaba un prenombre, al que ellos agregaban el que tenían antes del bautismo conservándolo como apelativo. También se bautizaban los curacas y los hijos de los curacas, pero tenían la libertad de conservar o no el antiguo nombre. Para los kulli este fue un problema que tuvieron que resolver por la quechuización de sus nombres primero o de la castellanización una vez incorporados al cristianismo.

Por esta razón, en las listas de antropónimos recogidos por los cronistas o los visitantes en la región kulli, se hallan, proporcionalmente, más nombres quechuas que kullis. Los régulos nativos, una vez sometidos al dominio de un nuevo dueño, cambiaban su identidad nominal para adquirir tratos diferenciados, privilegios consistentes en la ‘donación’ de ropa, mujeres, territorios o títulos nobiliarios. Eso pasó con los curacas kullis cuando aceptaron el dominio inka primero y luego el dominio español. Además, entre los régulos que los españoles encontraron en las visitas contaron a los impuestos por el gobierno inka, algunos orejones cusqueños de nombres quechuas. Entonces, el origen de la escasez de nombres kulli a la fecha se explica deductivamente, y los que han persistido hasta nuestros días se hallan los apellidos de los descendientes de clases sociales muy sometidas y venidas a menos; pero lo interesante es que se conservan, algunos quechuizados, otros castellanizados.<sup>16</sup>

### **2.1.8 Cultónimos kulli**

Los cultónimos se manifiestan en nombres de plantas y animales y en los ceremoniales asociados a la caza, la crianza o los ritos de los tenidos como sagrados; en las denominaciones de costumbres, comidas, vestimenta, textilería, herramientas, música, prácticas rituales, mitos, leyendas y cuentos, interpretación meteorológica, etc., etc. Forman parte de esta apreciación los datos que consignamos en el análisis del mito fundacional, los que hemos recogido en

---

<sup>16</sup> A este propósito, considero una tarea de investigación pendiente, el análisis de las guías telefónicas antiguas que registraron nombres y apellidos en la extensa exregión kulli, para enriquecer la antroponimia de esta cultura.

cuentos y los que se hallan en toda la abundante publicación de ASPADERUC acerca de enfermedades, curandería, platos típicos, formas de enterrar y honrar a los difuntos, otra tarea por investigar, que rebasa los alcances de esta tesis.

## **Bases teóricas**

### **2.1.9 Lenguas en contacto**

Lenguas en contacto supone culturas en contacto. Las culturas en contacto que convoca esta investigación son la protoquechua y la protokulli. Aunque la reticencia cusqueña subsista todavía, las evidencias arqueológicas con respecto a la cultura y al idioma quechua atestiguan suficientemente la antigüedad de su núcleo arcaico en la costa central y luego su expansión bidireccional hacia la sierra adyacente y epigonal. No se ha explicado muy bien las razones que dieron lugar a este tipo de desplazamiento. Pero, al parecer, hubo un largo tiempo de sequías y alejamiento del mar que obligó a las civilizaciones del litoral a seguir el curso hacia las cabeceras de los ríos que se desgajaban de la cordillera andina, hasta encontrar las fuentes iniciales del agua. Así como sucedió con la cultura protoquechua, sucedió de modo paralelo con la cultura protokulli, cuyo núcleo arcaico<sup>17</sup> es postulado en nuestro trabajo ubicándolo en el valle del río Chao, espacio desde el cual logró expandirse a norte, sur y oriente. Los protoquechuas avanzaron por la franja costera también, venciendo el escollo del río Pativilca, hasta encontrar uno mayor, el del Santa; fueron estos dos ríos los que señalaron el rumbo de ascenso de los protoquechuas hacia la cordillera andina; y este último con mayor intensidad, puesto que desde el Chao se hallaba en similares condiciones de búsqueda la cultura protokulli, una cultura obsesionada por la carencia de agua, una sociedad sedienta, como lo demuestra el mito fundacional que hemos analizado entre los aportes culturales, texto en el cual es recurrente

---

<sup>17</sup> Morin, Edgar. (2009). *El método 5 La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. 4ª edición. Madrid. Ediciones Cátedra.



la referencia a la lluvia y al agua en general, desde la Suprema Humedad hasta las pequeñas fuentes o manantiales.

Protoquechua y protokulli son pasibles de ser tratadas como sociedades arcaicas, tal como las entiende Morin (1999, p. 183):

*Las sociedades **arcaicas** se han multiplicado, todas parecidas, todas diferentes, y se han expandido por el planeta. Durante milenios, no experimentaron contradicciones internas profundas, ni inestabilidad destructora o creadora que las hubiera empujado a transformarse radicalmente. Solo en cinco puntos del globo -Oriente Próximo, Valle del Indo, China, México, Perú- se formaron las sociedades de un tipo nuevo, por su amplitud demográfica y territorial, su organización, sus diferenciaciones internas, sus creaciones: las sociedades **históricas**. Son ellas las que han reprimido, devastado y finalmente, en el curso de los últimos siglos, aniquilado las sociedades arcaicas que hubieran podido perdurar indefinidamente.*

Ahora bien, tanto la cultura protokulli como la protoquechua, incrementaron sus poblaciones, sus emplazamientos y sus desplazamientos en el curso de siglos o milenios. Sus desplazamientos dieron lugar a los encuentros de sus divergencias o al intercambio de sus saberes, a la relación de compartición o de belicosidad con respecto a sus dioses. La dinámica social es una característica propia en la especie *homo sapiens*, tratándose de sociedades arcaicas o de históricas. A la llegada de los europeos a nuestro territorio, la cultura Inka era una sociedad histórica, en el sentido en que lo expresa Morin (1999, p. 184); para ese momento la lengua franca de esta cultura era la quechua, debido quizá a que la noción de imperio que tenían los orejones fue la de un estado organizado, cuya política lingüística consistía en respetar las otras lenguas; la lengua kulli se hallaba como componente del grupo de

*“las sociedades arcaicas, sociedades sin Estado, [las que] se autoorganizan únicamente a partir de su patrimonio cultural. Este le da a cada una su identidad singular, que en consecuencia es la de los individuos que la componen. La cultura alimenta esta identidad por referencia a sus ancestros, sus muertos, sus tradiciones. La sociedad tiene en adelante su nombre, su personalidad propia (tótem, después blasón, bandera), su (sus) fundador(es) ancestro(s), su lengua, sus mitos, sus ritos que inscriben su singularidad en cada individuo, cuya pertenencia es vivida entonces como filiación. Inscribe en el individuo su sociocentrismo.*

*La cultura es a la vez cerrada y abierta. Está muy cerrada sobre su capital identitario y mitológico singular, y lo protege por la sacralidad y el tabú, de manera cuasi inmunológica; pero se abre eventualmente para integrar un perfeccionamiento, una*

*innovación técnica, un saber exterior (si es que no contradicen una convicción o un tabú). Hemos visto incluso religiones conquistadoras introducirse en las culturas y expulsar de ellas a sus antiguos dioses (aunque éstos en ocasiones han podido disimularse tras los nuevos)”*.

En el caso de la cultura protokulli, ignoramos el nombre que a sí misma se daba, pero sí, efectivamente, la encontramos como diferenciada con respecto a otra identificada como Wachemín, según la información contenida en el mito fundacional. A falta de ese nombre identitario, los agustinos (1560), a más de tres décadas después de la invasión española, registraron al territorio como Wamachuko, al idioma como *‘lengua de Guamachuco’* y reconocieron tácitamente el de la cultura en su situación de dominada por la cultura Inka y por la lengua ‘general’ u oficial de esta, la lengua quechua. El carácter de sociedad o cultura arcaica se halla definido por ‘su capital identitario’ expresado por la identificación de su patrimonio cultural consistente en la memoria de ‘sus ancestros, sus muertos, sus tradiciones’.

El contacto entre las culturas protokulli y protoquechua es de muy antigua data. Uno de los factores para que así ocurriera fue la contigüidad del territorio; pero otro, al parecer decisivo, fue el conjunto de dificultades creadas por el cambio climático relacionadas con las carencias de agua dulce para los cultivos de subsistencia.

Cuando se trata de lenguas en contacto, no se puede evadir el de culturas en contacto, y al tratar estos dos hechos, no podemos ignorar ni separar las sociedades que los produjeron que también estaban en contacto. Todo contacto supone el intercambio de saberes, normas, formas de vida, artes y técnicas, creencias religiosas, cosmovisiones en dos formas de compartir: pacíficas y contradictorias o conflictivas. En la etapa protokulli, este contacto se produjo entre las sociedades arcaicas protoquechua y protokulli en el extremo sur de los ámbitos contiguos. También con las sociedades que surgieron hacia la dirección noroccidental del centro originario de los protokulli, y después del ascenso hacia la sierra, la sociedad con la que compartieron experiencias múltiples fue la wachemín. Con los wachemín convivieron por siglos en forma pacífica hasta que se generó el conflicto de la apropiación de secretos sobre el

manejo de las fuentes proveedoras de agua dulce por parte de los protokulli (simbolizado en el mito fundacional como la agresión sexual a Kawtawán, su embarazo por parte de Wamansuri y el surgimiento de Katatkil).

Una convivencia de siglos implica un mutuo aprendizaje sin que desaparezcan por completo las identidades y las diferencias entre sociedades, culturas y lenguas. Las sociedades no pueden ser borradas en un día ni en una sola generación; las identidades, extinguidas en unas pocas generaciones ni las lenguas de manera súbita. Son procesos que llevan un tiempo generalmente largo. Aún así, aunque las sociedades cambien de nombre, la cultura se filtra o se llega a expresar en otra lengua, en otros planos y en otros tiempos, adaptada, sobreviviente, expresa o subyacente. Por eso se explica que varias manifestaciones culturales arcaicas se prolonguen en las sociedades contemporáneas o modernas de tal manera que es posible dar con sus huellas, rastreándolas.

#### **2.1.10 La sustitución lingüística**

El kulli, en tanto idioma, ha pasado por un conjunto de avatares que reflejan los acontecidos con sus hablantes. Dos períodos son, particularmente, traumáticos. La cultura kulli, después de la destrucción o asimilación de los wachemín, sufrió la invasión tardía del quechua sureño, el imperial, a mediados del 1400 d.C., cuando las huestes de Qapaq Yupanki, sumaron los territorios de Huamachuco y Cajamarca a jurisdicción tawantinsuya. Aunque, como sabemos, el contacto con el quechua central llevaba muchas centurias. Esta etapa del inkano, tal como nos documenta Espinoza (2018) tuvo efectos desastrosos. La política del mitmaq (trasladado o expatriado) incrustado en las mesetas y valles de Huamachuco, y los *mitmaqkuna* que fueron transplantados a los valles de Kullismángor, entonces Cajamarca y Cajabamba, (los wayakuntu de Ayawaka -sierra piurana fronteriza con Ecuador actual-, los yunga de Collique

-Chiclayo-, los de Lonya-Chachapoyas, y los wampu)<sup>18</sup> contribuyeron a un proceso de desarticulación, al parecer, sistemático. Al contrario, los kulli una vez sometidos y llevados a otro hábitat, por el mismo sistema, se asentaron en otros territorios, particularmente periféricos en relación a su centro original –un chao, de la época proto– (Huacrachuco, Huánuco, Cutervo); zonas o enclaves en que los topónimos kulli son raros o escasos. El segundo período es el de la invasión española que, precisamente comienza por la zona serrana de Cajamarca, entonces ocupada por mitmaqkuna y por autoridades qichwa impuestas por los orejones cusqueños o por los parientes de la panaca de Ataw Allpa Yupanki. Lo que queremos expresar es que los españoles a su llegada a Cajamarca y a su paso por Wamachuko no sabían nada de los kulli ni de su lengua; los encontraron en el conglomerado de ‘indios’, con su territorio ocupado por Ataw Allpa Yupanki el incendiario del templo de Katatkil, su dios principal, es decir, vejados o vilipendiados en el núcleo de su ser nacional<sup>19</sup>. ¿Cómo actuarían los curacas o los soldados

---

<sup>18</sup> Espinoza Soriano, Waldemar. (2018). *Miradas etnohistóricas a Cajamarca*. Haydée Quiroz Malca y Pedro Jacinto Pazos (compiladores). Lima. Fondo editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Espinoza es uno de los pocos investigadores que ha hurgado con profundidad y profesionalismo las comunidades indígenas de Cajamarca, las etnias que los españoles encontraron y que, después, redujeron con propósitos tributarios. Consideramos valiosos sus aportes en torno a dos temas de nuestro interés: la antroponimia que nos puede revelar cómo el poder político de las organizaciones étnicas conservaba o desechaba sus nombres originarios, y cómo y en qué lengua se expresaron los interrogados en las Visitas programadas por el gobierno colonial. Por ejemplo, Espinoza (2008, p. 69): “... por lengua de Diego Nunaxulca, indio natural de Guamachuco, ladino, que primero y ante todas cosas juró para interpretar verdad, el cual dijo...” Aunque no se dice de qué idioma se trata, se entiende que el curaca informante lo hacía en la de su nación o en la general (qichwa); si era natural de Guamachuco, es probable que haya sido un intérprete que recibía el mensaje en lengua kulli, y también en la lengua general, ¿de quién?, de otro kullihablante para transmitirlo en español al visitador y al escribano.

<sup>19</sup> Curatola, Mario. (2008). *La función de los oráculos en el imperio Inka*. Reconstruye los hechos, apoyándose en la información de los agustinos y de Juan de Betanzos, así: “... El sacerdote del oráculo, un anciano que llevaba puesta una larga túnica recubierta de conchas (con toda probabilidad mullu), luego de hablar con el ídolo de piedra del dios, formuló una predicción irremediabilmente adversa, a saber, que Atahualpa, por su conducta sanguinaria y tiránica, había suscitado la ira de Viracocha y por tanto acabaría mal, siendo destinado a gobernar su hermano Huáscar... La reacción de Atahualpa fue de una violencia inusitada. Hizo rodear el cerro donde estaba el santuario y enfurecido, hacha en mano, hizo irrupción en el mismo, cortando la cabeza al sacerdote y al mismo ídolo de Catequil. En seguida, dispuso que se prendiera fuego a los dos y que sus restos fueran molidos y esparcidos en el aire desde lo alto del cerro... No satisfecho hizo allanar el santuario y quemar el cerro entero, operación que mantuvo ocupados a sus hombres por diversas semanas”. Curatola llega a la conclusión de que Ataw Allpa Yupanki actuó así porque “no cabe duda que un oráculo podía ser destruido como acto de escarmiento hacia una etnia hostil”. Para nosotros, la nación Kulli en el momento de la irrupción española en Cajamarca, estaba pasando por una etapa caótica, con su autoestima muy venida a menos y el idioma cada vez más en proceso de desintegración y camino a la sustitución.

kulli cuando fue capturado Ataw Allpa Yupanki? Quizá es una pregunta que por primera vez nos planteamos, pero la verdad es que el rencor no había cicatrizado las heridas.

Del tiempo en que Wayna Qapaq que había llevado la fama de Katatkil al Ecuador, es decir, había reconocido la valía de los kulli, y estos habían incrementado su autoestima nacional, hasta el momento que estaban pasando, afrentados por el hijo del gran Qapaq, triunfante en la contienda con su hermano, no hacía muchos años; los recuerdos estaban frescos; pero la nación Kulli vivía una etapa de desorganización y caos que se acentuaría con la llegada de los invasores europeos.

Pensemos, pues, en la suerte del idioma kulli. De la etapa inicial, imaginémosla un tanto idílica entre el idioma kulli y el qichwa central, compartiendo espacios en las cuencas del Tablatsaka y el Santa, tal vez atacándose y respetándose en mutua reverencia a los dioses montaña, los nevados, los ríos, los lagos y, para su convivir, tomando los unos de los otros los préstamos necesarios, el sentirse invadidos por las huestes orejona de Túpaq Yupanki, el verse anexados a un poder que les oprimía y, como consecuencia, les imponía la lengua qichwa sureña, y para los demás objetivos de dominio soportar a los administradores orejones y a los mitmaq que operaban como ‘ojos, oídos, descubrimiento, develación e información’ para el gobierno central del Qusqu, la reacción no pudo haber sido otra que integrarse al orden imperial inka (los régulos o curacas eran los primeros en aceptar la imposición a cambio de privilegios que iban desde la dotación de semillas, la concesión de vestimenta, alimentos, hasta mujeres y servidumbre -los *yanakuna*- como lo demuestra documentadamente Espinoza (2018).<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> El nombre de esta especie de policía orejona en quechua sureño es Tukuy rikuy (el que todo lo ve o el que va a todas partes). Espinoza (2018: 79, 81, 129-130) anota la pronunciación kullizada del nombre que oyeron los cronistas de las visitas (San Pablo de Cajamarca, 14-junio-1573): **tutrikut** = [tuçi] -ku] -t], donde se han producido los siguientes procesos lingüísticos:

- Retroflexión del fonema palatal /k/ en el segmento <kuy> transformado en /ç/ de la base [tukuy]
- Conservación del sufijo -ku]
- Elisión del fonema postvelar /q/ equivalente al morfema agentivo [el que] del quechua y reemplazo por el fonema /t/ del kulli equivalente al morfema -t] [totalizador] cuya fusión daría [el que todo...]

Estos avatares que pesaron sobre la sociedad, la cultura y la lengua kulli nos ayudan a descubrir que pasaban por un momento caótico, crítico, turbulento, entrópico a la manera que explican los físicos la dinámica del universo<sup>21</sup> (Gleick, 2012, p.16). El universo cultural kulli pasaba, pues, por los peores momentos. El futuro le deparaba algo más trágico todavía: la extinción de la lengua kulli, la alienación de sus actores socioculturales, la total asimilación a otra cultura y su aplanamiento, reducido casi a la insignificancia, en la redondez de la Tierra. En lo que se refiere solo a las lenguas y su extinción, es necesario trabajar sobre el hecho incontrovertible de que “*cuando se hallan en contacto, no se tocan en todas sus partes*” y que, por lo que podemos admitir al estudiar el kulli en el castellano de Cajamarca centro y sur, de La Libertad, Pallasca y en el quechua de Áncash, el idioma kulli subsiste todavía conformando de algún modo, parte característica del castellano norteño y del quechua central.

### 2.1.11 La Cultura Kulli

Al plantear nuestro problema de investigación afirmábamos que no existe lengua sin la cultura que la invente, cultive y desarrolle. Y esa cultura ha devenido diferente de otras por sus rasgos propios, por obra de sus creadores, sus actores sociales. La irrupción española en el

---

Este registro demuestra que la lengua kulli y la cultura homónima ejercían todavía poder por lo menos en la influencia idiomática, pero a la vez, representa una etapa de inestabilidad sociocultural, un período caótico e indefinido. Citamos a Espinoza (2018: 130): “*El tutrikut que representaba a Atahualpa en el reino de Cajamarca se llamaba Runta. Ejercía las funciones de control político, social, económico y militar, por eso el declarante Alonso Culgua le da el epíteto de ‘capitán’. Desde luego que el avance y triunfo de Atahualpa fue la causa de que Runta sustituyese al otro tutrikut de Huáscar, el cual se escabulló a la capital imperial*”. Este valioso dato nos permite colegir que: Runta era orejón cusqueño; pero el informante es kulli –Culgua– y, consistentemente, empleó el kulli como lengua para informar, lo cual se aclara en: “Alonso Culgua añadió que Cosa Vanún es lo que quería decir <señora en **su lengua**>...<Chipac> entonces sería su nombre, mientras que <Cosa Vanún> el título que denotaba su estatus y rango”. Cosa Vanún Chipac era la **nus** o esposa principal de *Angasnapón*, régulo de Kullismángor.

<sup>21</sup> Gleick, James (2012). *Caos. La creación de una ciencia*. Barcelona, España. Crítica S.L. Transcribimos algunas citas que nos permiten comprender el alcance de una visión dinámica en la vida de las sociedades, culturas y lenguas que, para el efecto de situaciones problemáticas vividas por los Kulli, pueden aplicarse: “*La ciencia clásica acaba donde el caos empieza. Mientras los físicos indagaron las leyes naturales, el mundo adoleció de una ignorancia especial en lo que concierne a los desórdenes de la atmósfera y del mar alborotado; a las fluctuaciones de las poblaciones silvestres de animales y vegetales; y, para abreviar, a las oscilaciones del corazón y del cerebro. La porción irregular de la naturaleza, su parte discontinua y variable, ha sido un rompecabezas a ojos de la ciencia o, peor aún, una monstruosidad... Algunos físicos interpretan el caos como ciencia del proceso antes que del estado, del devenir antes que del ser... Una y mil veces, el mundo exhibe irregularidad regular...*”

territorio del Tawantinsuyo causó asombro en sus protagonistas. Una de las comprobaciones fue que había una lengua general, y otras muchas lenguas a lo extenso de la costa (los Llanos) y de la sierra, impresión que crecería cuando en el período colonial y luego el republicano, las órdenes religiosas católicas ingresaran a la Amazonía. La estrategia de evangelización consistió en apropiarse de la lengua general (qichwa) como herramienta de comunicación y, por supuesto, para iniciar la destrucción de las culturas, inclusive de la panandina integradora que encontraron, la Inka. Varias culturas aparecen expresamente mencionadas, pero nunca fue nombrada la cultura Kulli, en cuyo espacio y tiempo queremos ingresar con nuestro trabajo.

**El espacio de la cultura Kulli.** La redistribución del espacio tawantinsuyano por parte de los invasores no fue, de ninguna manera, arbitraria. Los conquistadores incas primero, los subsiguientes españoles y, luego, las autoridades coloniales españolas, aprovecharon al máximo las condiciones organizacionales del Imperio caído; se lo distribuyeron a su regalado gusto, a la medida en que satisfacían sus ambiciones o pagaban con la tierra y sus habitantes las ‘mercedes recibidas’. Estos nuevos dueños utilizaron para sus propósitos la estructura y la infraestructura de la que se apropiaron y, si algunos de los despojados merecían alguna consideración, estos fueron los curacas o régulos que, por fuerza del liderazgo que ejercían en sus etnias respectivas, garantizarían al gobierno virreinal el sojuzgamiento y el pago de tributos con los cuales financiarían el funcionamiento de la nueva organización social, política y religiosa, y se mantendrían al día con el quinto real, proporción impositiva para la corona española.

La nueva organización política virreinal exigió primero, encomiendas; a estas reemplazaron los corregimientos; luego vendrían las intendencias, etc. La iglesia católica, de igual manera, realizó su reparto por arquidiócesis, diócesis y parroquias, considerando criterios de accesibilidad (caminos antiguos), cercanía a las fuentes hídricas, calidad de terrenos, wakas o templos antiguos, etc. No sabemos si tuvieron en cuenta las lenguas, pero como dijimos antes

que encontraron la ventaja de la lengua general, el considerar otras de menor importancia fue, seguramente, un criterio más de buena fe que de interés económico o político; en todo caso, era un interés secundario. Este es solo un decir, pues sabemos que la iglesia católica tenía desde el inicio una injerencia y un poder paralelo al de la corona española, con ciertas ventajas mucho mayores, como la manipulación de las conciencias a través de la imposición de ideologías y prácticas religiosas a las cuales la población mayoritaria era proclive por el temor, tras el cual se imponían las estrategias de supervivencia.

En este contexto y, antes de las Reducciones del virrey Francisco de Toledo, escribe el autor de la Relación Agustina (1992 [1560], p. 9): “*Y así tractaré desta provincia de Guamachuco, en la cual... entramos, la cual terná como ciento y treinta leguas de largo y ancho más de ochenta; confina por la una parte con la provincia de Caxamalca y por la otra por el río Grande de las Chachapoyas, y por la otra con los llanos, con Chicama y Pacasmayo, y por la otra con los Conchucos; terná aquí la orden como **duzientos** leguas de visita*”. A pesar de la aparente claridad de este informe, resultan bastante imprecisos los límites para el accionar evangelizador de los agustinos. Para el propósito del aspecto cultural de nuestro trabajo se hace necesario buscar indicadores que nos ayuden a delimitar el territorio donde la cultura Kulli se desarrolló y ejerció influencia fundando núcleos o centros de interés religioso desde donde se difundieron sus creaciones, su cosmovisión o sus prácticas y hasta qué extremos llegaron. Por eso proponemos tratar este asunto en tres momentos o miradas:

a. La asignación de territorio Kulli a los agustinos como campo de evangelización. Primero, es de observar la asignación transversal<sup>22</sup>. En la visión de Espinoza (2018, p. 23): “*los territorios ocupados por cada huaranca fueron muy dilatados. Abarcaban lo que ahora son las provincias de Contumazá, Cajamarca, Celendín, San Miguel, Hualgayoc, Santa Cruz y la*

---

<sup>22</sup> García (2007: 13), informa que los conventos agustinos fueron fundados en este orden: 1° Lima, 1548; 2° Huamachuco, 1551; 3° Trujillo, 1558; 4° Cajamarca, 1560; 5° Guadalupe, 1563.



*mitad de la de Chota*”, solo para el “*reino de Cuismancu conocido después como el curacazgo de Cajamarca*”. A esta delimitación hay que agregar todo el territorio de la sierra de la actual región de La Libertad, la provincia cajamarquina de Cajabamba y la ancashina de Pallasca, con varias prolongaciones en distintas direcciones, especialmente al oriente y suroriente (Áncash y Huánuco); tampoco podemos ignorar territorio costeño cuyos habitantes estaban emparentados al pueblo kulli desde la antigüedad más remota, como lo atestiguan los caminos entre sierra y costa, abandonados ahora por las modernas carreteras, pero que establecieron la conexión entre los pueblos de diversas culturas en ebullición y dinámica de asentamiento y desplazamiento o migración permanentes.

b. La retromirada a la luz de la lectura del mito fundacional

- Las Salinas del Chao. Centro que consideramos nuclear ocupado en el período precerámico por los protokulli, abandonado después de milenios de ocupación y cuyo éxodo fue causado por eventos geológicos de cambio climático, particularmente el de la sequía.
- Wirú (Gallinazo). Vía de ascenso a la sierra, aunque menos importante que la de Wakat.
- Wakat o ascenso principal a la sierra. Los protokulli se relacionaron también con las poblaciones ubicadas en los valles interandinos y las de las punas, es decir, tanto con agricultores como con pastores de altura.
- Wamachuku, Porkón, Namanchugo. Núcleos de poder que, al comienzo fueron asentamientos, y luego se transformaron en centros de difusión de la religión y la cultura kulli. Es destacable anotar que los topónimos huamachuquinos Porcón y Otuzco también se hallan en el valle de Cajamarca y esta coincidencia no es casual, sino causal.
- Qahamarka: Kullismángor, Kwismangu, Guzmango. El nombre con que los españoles de la conquista y buena parte del coloniaje identificaron a este territorio fue, según Espinoza (2018, p. 23, 82) *el reino de Cuismancu, conocido después con el nombre de Caxamarca*. El cambio de Cuismancu a Caxamarca ocurrió hacia

*“1565, fecha en que se llevó a cabo la creación y la fundación de las llamadas reducciones indígenas, las unidades domésticas que integraban las pachacas de Ayambla y de Puchu fueron trasladadas al nuevo pueblo de San Francisco de Cuismanco, el mismo que ya castellanizado fue Guzmango, lugar que aún hoy subsiste con el rango de capital de distrito del mismo nombre en la provincia cajamarquina de Contumazá. Fue una reubicación forzada e iracunda por orden del capitán Juan de Fuentes, primer corregidor de Cajamarca, y por el padre franciscano fray Juan Hurtado (Espinoza, p. 85).*

Para entonces, Cuismanco trasladado, Cajamarca era ya San Antonio de Caxamarca.

▪ Qunchuku. A la invasión europea, Qunchuku ya fue llamado provincia de los Conchucos. Los callejones formados por las anfractuosidades andinas hacia el oriente de la cordillera Blanca, se hallaban ocupados por naturales y por mitmaq en el actual territorio de Ancash. El nombre <Qunchuku> resiste el análisis morfológico kulli y en cierto modo simboliza el anhelo que los protokulli abrigaron por siglos para encontrar la tierra madre del agua dulce. [qun]<sub>N</sub> = agua, y [čuku]<sub>N</sub> = madre, tierra natal, es decir <tierra donde se originan las aguas>, en maternal alusión a la sierra nevada que alimentaba lagunas, estas a desagüaderos, éstos a riachuelos y, todos a los grandes ríos como el Tablatsaka, el Santa que van a la hoya del Pacífico y el Putska, el Yanamayo, el Rípaq que alimentan al Marañón. La significación de esta región no ha sido suficientemente destacada. Pero basta tener en consideración la cantidad de humedales en las punas ancashinas y los manantiales que emergen por la presión de las montañas, para reconocer su calidad de madre de las aguas.

▪ Waqrachuku. Esta es una región que se prolonga hacia el río Marañón, río que se cruza para ingresar a territorio selvático. Aunque los componentes morfológicos parecen quechua [waqra]<sub>N</sub> = cuerno y [čuku]<sub>N</sub> = tocado, sombrero, gorro, acepta la descomposición morfológica kulli [waqra] <quebrada> y [čuku] <tierra madre o natal>, lo cual da tierra o mundo de las quebradas... Esta última propuesta coincide con la orografía de la provincia de Marañón en Huánuco, cuya capital es Huacrachuco, en cuya época lluviosa son frecuentes los deslizamientos de las quebradas por la deleznablez de los terrenos, los waycos, el represamiento de los ríos. En esta región existen topónimos mucho más cercanos a la fonética kulli que a la del quechua o de otras lenguas que se hablaron en esa zona como, por ejemplo,

el nombre de Chinchil, un pueblo de la provincia del Marañón-Huánuco, bastante distanciado de los centros o chaos de los kulliparlantes. (Ver anexo, fotografía de deslizamiento en Waqrachuko).

c. **Mirada actual.** Los topónimos kulli, ahora, ocupan una vasta región que además de los núcleos o chaos a los que nos hemos referido, se prolongan hacia territorios limítrofes con la selva alta, donde la barrera mayor es el río Marañón hacia el oriente; penetran hasta en Cutervo, claro que, con pocas piezas reconocibles como kulli. Pero no son solamente los topónimos, sino también los fitónimos, zoónimos y cultónimos, y en menor cantidad los antropónimos, los elementos léxicos que se puede acopiar. Las razones las hemos esbozado ya y las ampliamos en el análisis cuando enfocamos los factores sociolingüísticos y políticos que influyeron para que así sea, y los lingüísticos entre los cuales se halla la dialectalización de la lengua kulli, siempre en relaciones desventajosas frente al quechua y a las otras lenguas con las que chocó al establecer ocasiones de comunicación.

Por eso postulamos para el caso del **territorio kulli** lo siguiente:

a. La patria de la cultura kulli abarcó desde la etapa proto la faja costera cuyo núcleo fue las Salinas del Chao, con proyecciones noroccidentales hacia Virú; sureñas hacia el valle del Santa, que marcó su frontera con la cultura quechua; orientales, de ascenso a la sierra y con ramificaciones o entradas hacia la selva alta; nororientales, hacia Cajamarca y Amazonas actual, teniendo siempre como límite de avance al caudaloso río Marañón.

b. La cultura kulli en la etapa de Atagaju fundó chaos o centros de mucha importancia, entre ellos Wamachuku, Porcón, Namanchugo aplicando la estrategia de la posesión del territorio por la vía pacífica, convivencia con otras naciones más antiguas ocupantes de los mismos territorios; en la etapa de Katatkill, avanzó para fundar núcleos mayores aplicando la misma estrategia, como es el caso del llamado reino de Kullismángor (Cuismanacu) en el valle de Cajamarca, en convivencia con otras naciones ocupantes de ese bello y extenso panorama,

donde imprimió topónimos indelebles como Mashcón, Pumagón, Sorochuco, Wandorchugo, Carachugo, Chugur, Paragurán, y trasladó otros como Porcón, Otuzco.

c. Tan extenso territorio es imposible de ser concebido con hablantes de una lengua uniforme, invariable. Por el contrario, el kulli se dialectalizó, es decir, se transformó en una lengua plural y diversa, a la vez que mantenía la consistencia unitaria de sus orígenes como sucede con todo idioma. Otro factor no analizado es la contribución de la lengua de los wachemín a la dialectalización del kulli. En el mito fundacional se sostiene que Apu Katatkil mató con sus hondas a los wachemín y que fue premiado por Ataw Uqu, deidad que reconoció la heroicidad, arrojo y sensatez de Katatkil premiándolo con la creación de los indios; pero esto no significa que no quedó ni un wachemín vivo, sino que, desplazados hacia territorios periféricos, los wachemín no perdieron nunca los lazos que los unieron por centurias y largas generaciones. Además, recordemos que la madre de Katatkil fue wachemín. El kulli, idioma, entonces también cuenta con aportes de la lengua wachemín, aunque esté ya definitivamente lejos el poder identificarlos. ¿Qué lengua habló Katatkil o su hermano Piguerao o el linaje de estos símbolos de los fundadores de la kulliandinidad? La materna tiene que haber sido la wachemín. Muchas de las formas que se apartan de los patrones kulli o se acercan a medida que se dilata el territorio que ocuparon deben contener por lo menos léxico wachemín.

d. **Ocupación de la patria kulli**

Los desplazamientos de los protokulli en todas las direcciones que hemos indicado tenían que haber dejado huellas. Los restos de esta civilización han sido estudiados muy fragmentariamente; tal como sucede, por ejemplo, con la llamada cultura Virú o Gallinazo que esconde o exhibe caracteres culturales kulli. Debemos advertir, sin embargo, que la atención de los especialistas se dirige, en mayor medida, a las huellas más visibles relacionadas con la religión y muy poco a los restos dejados por la población de base, por el pueblo kulli, pues se entiende que los conglomerados humanos grandes no ‘edificaban’ magníficas viviendas, sino

que una de las características era su dispersión y otra la precariedad de sus construcciones para vivir. Las edificaciones monumentales correspondían a una élite, en especial de la religiosa que, a la vez, era la clase política y económica. Esta última clase social fue la responsable de la edificación de los centros de culto.

Hablamos de centros cúltricos y no nos referimos a la construcción de templos, pues la edificación de templos es propia y posterior a la fase en que las grandes civilizaciones comenzaron adorando a la naturaleza o a una manifestación particular de ella en los templos al aire libre. Como tales nos referimos al geoglifo del Chao en la época del culto a la Cruz del Sur<sup>23</sup>, cuyas extensas superficies solo se explican porque representaban ‘en miniatura’ la inmensurable expansión del universo visible y posibilitaban la congregación de centenares o millares de personas en torno a los símbolos sagrados. En esta categoría consideramos, igualmente, al gran templo al aire libre de Qunpimayu en las punas occidentales de Cajamarca cuya deidad era el agua asociada a la adoración de la Cruz del Sur.

▪ **Los centros cúltricos.** El punto de mayor interés de los protokulli en su avanzada hacia la sierra fue Wakat. No significa que haya sido el único núcleo, sino que el nivel de sacralidad del lugar está estrechamente ligado al texto del mito fundacional. Wakat subsistió como tal hasta la época en que los agustinos, a quienes se les había responsabilizado la evangelización de la región, lo encontraron activo como ‘centro cúltrico’ y, con seguridad, les provocó un obsesivo interés el conocerlo para destruirlo. En la descripción, el agustino autor de la R<sup>3</sup>PPA, ubica a Wakat *‘encima de Sancta, ques donde agora está fundada la Villa de la Parrilla, entre Trujillo y Lima, en el cual cerro yo he estado porque allí avía munchas ofrendas de chicha y ropa y otras cosas que a él ofrecían los indios en memoria de su criador’*; [Ata Uqu] ordenó

---

<sup>23</sup> Para tener una idea de la complejidad de la elaboración de la Cultura Andina, el estudio de Carlos Milla Villena “*Génesis de la Cultura Andina*”, en la versión de 1983, es imprescindible. El análisis que hace del simbolismo y utilidad práctica del símbolo de la ‘cruz cuadrada’ =  $\pi$  es muy original. En ese libro presenta las evidencias del culto a la Cruz del Sur, localiza el geoglifo que la representa en tierra y propone los orígenes de la religión andina universal uniendo ciencia y religión en un mismo cuerpo de conocimientos.

*‘que fuesen a el dicho cerro y cavasen con taquillas o açadas de plata y oro y de allí sacaría a los indios y de allí se multiplicarían y se multiplicaron todos y así se hizo y que de allí salió su principio’*. La jerarquía de sacralidad del cerro y puna es del máximo nivel, cuyo testimonio nos da a entender varios hechos: primero, cerro y puna son mencionados explícitamente, es decir, con el mismo nivel de trascendencia los espacios ocupados por el cerro Wakat y por su base y extensión adyacente que es la puna. Significa que eran espacios sagrados, ambos al aire libre. Estaban habitados por agricultores –zona templada– y pastores –zona de puna– que pasaron a constituir la población kulli dedicada al trabajo agrícola y a la industria (del tejido, por ejemplo); segundo, la deidad tan lejana y sideral de Ataq Uqu, delega funciones a la más cercana y menos pacífica llamada Katatkill. En la época en que el agustino arranca la información al sacerdote nativo kulli, Katatkill era el centro de culto en Wakat y en Namanchugo principalmente, pero en otros centros cúlticos también ubicados a considerables distancias y hasta en Ecuador, por haber sido llevados mitmaqkuna a la región norteña por Wayna Qapaq. Tercero, los templos erigidos a Katatkill permitían el culto local, pero los de mayor prestigio constituían núcleos de peregrinación religiosa de distintas latitudes, especialmente porque desempeñaban función oracular. Sabemos que los hubo en Tauca (Pallasca, Ancash o en Pashash) y en otros centros de menor importancia.

- Además de Wakat, otro centro cúltico muy antiguo es el de **Qunpimayu** en Kullismángor (Cajamarca). El término Qunpimayu es una quechuización del original kulli [qun]<sub>N</sub> <agua>, al que se ha añadido el sufijo quechua -pi], locativo = **en** y el nombre también quechua [mayu] <río> que, unidos, tal como aparecen darían ‘río en el agua’, un nombre híbrido que, forzando el análisis pudo haber sido construido para significar ‘agua canalizada, controlada de un río’. Burga Larrea (1983, pp. 500-502) alcanza dos datos muy importantes: el primero, “*El río y la localidad son también llamados **Callad***”; el segundo, “*El río **Cumbe** y el **agua tapada***” [...] *hermoso valse que les ha dedicado Max Linares*.

**Callad** es una palabra de fonética kulli. Si fuera quechua, su base morfológica sería [qalla-]v = <comenzar> que tiene adherido el sufijo -t] que es kulli y agrega el significado de <total, completo> y se podría traducir como “el origen o el comienzo total”. Un repaso al desciframiento de los nombres Wawmgaurad y Sugadçaura nos permite reubicar al sufijo kulli -d], sonorización de -t] que se mantiene en Callad. En cuanto base kulli se halla en varios topónimos que identifican principalmente a quebradas, ríos, cerros, pero todos relacionados con rocas o piedras, (Burga, 386-390) como **Callacuyán** (*río y laguna que ofrece la particularidad de que casi en sus orillas emerge peñón lítico llamado Yanahuanga-*



Cajabamba/Huamachuco), **Callatpampa** (topónimo similar al de Callad: ubicado en Llama-Chota como caserío, en Magdalena-Cajamarca como quebrada, un anexo en Cajabamba-Cajamarca), Callanpoma (cerro con cavernas y pintura rupestre en Llacanora-Cajamarca), Callan (río y cerro en Chilete), Callash (Alto y Bajo, acequia y ceja andina-Cajabamba), Callacate (valle con profunda depresión, Cutervo; caserío y temple en Celendín; caserío y río en Hualgayoc; anexo en Huasmín), Callancas (piedras grandes, quebrada y río en San Pablo-

Cajamarca), Callahuaya (quebrada, Sayapullo-La Libertad), Callaque (Jaén), Callanashaya (ruinas arqueológicas en Condebamba-Cajabamba), Callacalla (*“donde las piedras vuelan”*, cordillera en Celendín).

Nos hemos detenido en este topónimo porque revela la antigüedad del nombre Callad asignado al estrecho valle que recorre el Qunpimayu. Todos los enumerados de los que es base, aluden a rocas o piedras, pero este último –Callacalla–, duplicado, puede leerse como lleno o completo de rocas como constituyen las características físicas del entorno del canal de Qunpimayu, donde al describirlo hemos dicho que en algunos tramos del canal este ha sido labrado sin retirar la roca intempestivamente caída, por debajo de ella como respetándola. Las rocas que se han precipitado de las alturas son numerosas, han volado hasta ubicarse en el lugar donde ahora se encuentran y siguen rodando algunas cuando se inestabilizan. El significado de piedras voladoras en quechua es Paariyaq Qaqa, (Pariacaca, para los desorejados españoles, nombre con el cual se identificaba a la mayor deidad de los Andes Centrales).

*Kallad ~ Kallat*, casi desconocido e incomprendido ahora, es un término kulli, probablemente tomado de la lengua wachemín. Y esta afirmación supone que el inmenso templo al aire libre que es Qunpimayu, no es obra kulli, sino wachemín; este nombre a su vez identifica a una cultura anterior a la kulli, que edificó su santuario al agua, deteniéndola en un canal megalítico, labrado con la mayor unción y devoción. Así mismo, debemos considerar los larguísimos períodos de sequía que azotaron a América del Sur y la consecuente reverencia para las fuentes de agua.

Entenderemos mejor la designación ‘agua tapada’ si describimos el lugar: de la cabecera del río fluyen como flecos o cabellos líquidos varios canalillos naturales, ramificados que, al descender desde un metro más o menos, son recogidos en el comienzo del cuerpo del río al que le perfilan el cauce y las orillas, formándolo. Empieza a discurrir como río. Junto a él, en dirección nororiental, han sido labrados varios aposentos semejantes a sillas líticas de



excelente y eterna hechura. Quien se sentara, podía contemplar el naciente río a sus pies. En la orilla occidental, hay una planicie natural no muy extensa donde se ha labrado, yacente, una piedra rectangular, plana, de aproximadamente tres metros de longitud por uno o 1.50 m. de ancho. En el lado norte de esta plataforma, casi al borde, se ha labrado en bajo relieve las siluetas huecas de dos pies humanos descalzos unidos por una línea que simboliza una cadena de unos 30 a 35 cm de longitud. Los visitantes no saben qué simboliza; lo primero que hacen es calzar sus pies en ambas hendiduras; se comprueba que sirvieron para posar pies de personas de talla promedio de 1.65 m o 1.70 m de estatura. Al parecer son las señales en que el sacerdote oficiante de un rito religioso posaba sus pies. Su mirada hacia las nacientes del nuevo río y los seres sentados en las sillas del frente habría sido, tal vez, el ritual del sacerdote-esclavo de Qun, dios Agua, nombre conservado en kulli pero no en otras lenguas antiguas<sup>24</sup>, como podría suponerse por el contexto del que López de Gómara anotó el mito<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Francisco López de Gómara recogió el mito y lo registró en su Historia General de las Indias. Se ha publicado en Historiadores primitivos de Indias, tomo I. BAE.22, Madrid, 1877 p.233. Transcribimos la parte pertinente que relacionamos con el dios del Agua, no porque el 'acopiador' lo titulara así: "*Dicen que al principio del mundo vino por la parte septentrional un hombre que se llamó **Con**, el cual no tenía huesos. Andaba mucho y ligero; recortaba el camino abajando las sierras y alzando los valles con la voluntad solamente y palabra...*" Somos nosotros los que estamos leyendo 'no tenía huesos' **como era líquido**, es decir, era agua; 'andaba mucho y ligero' como que **se desplazaba a su voluntad**, como hace el agua para encontrar su cauce natural; 'abajando las sierras y alzando los valles' como que **el agua vence cualquier obstáculo que impida su avance**, produciendo fenómenos de reconfiguración geográfica, especialmente aquellos que traen abajo los cerros y luego, hacia ambos lados de su cauce fluvial forman valles y playas aprovechables para la agricultura.

<sup>25</sup> En el Plan de Martínez Compañón y Bujanda se registra para la entrada léxica 'agua': Yacu, en quechua; Lã o Crã, en yunga de Trujillo y Saña; Tutùr, en lengua de Sechura-Piura; Yup en lenguas de Colán y Catacaos; Cachi en Hivito; Quõt en Cholón.

El riachuelo así formado empieza a correr límpido, transparente, dejando ver las yerbas acuáticas, las piedrecillas blancas en su lecho, en contraste con la negrura de la tierra en que se cría el ichu y otras plantas que brotan a sus orillas. Es un muy corto tramo el que recorre libre en dirección sur, pues luego comienza su control encajonado en un canal labrado en la misma roca por tramos en línea recta y, cada ciertos trechos, el lecho en que se ha tallado la Cruz del Sur le otorga quietud, calma, armonía, estática. Este recorrer pacífico se mantiene a lo largo de kilómetros sin que la diferencia de altura o desnivel del terreno se noten, es decir, que se trata de un río canalizado, controlado, casi detenido, apropiado para la actitud contemplativa o devocional de los feligreses. Las operaciones ingenieriles de alta precisión que logran este efecto son admirables. A medida que un observador avanza desde la cabecera hacia el sur,



camina entre enormes rocas que se han desgajado de ambos lados del estrecho valle por el que el río se desplaza. En uno de los descansos, se abre una plaza circular rodeada de rocas naturales; una de estas ha sido incrustada casi al centro de la circunferencia. Ha sido labrada

como un enorme cilindro que, con toda seguridad, servía de altar para los ceremoniales en homenaje de Qun, la deidad acuosa y acuífera.

Sobre algunas partes del canal se han autoderribado enormes rocas, bajo las cuales el canal ha sido labrado sin que ellas pudieran impedir o variar su direccionalidad y, a distancias que sugieren registro de la unidad de medida, se ha tallado la cruz cuadrada como marcándolas matemáticamente.

Lo más sorprendente es, sin embargo, que el canal ingresa en una zona como saliendo del angosto valle flanqueado de agrupaciones rocosas megalíticas, sin dejar huella que indicara su prosecución. De allí, lo interesante de '*agua tapada*', que revela que la impresión que sugiere que es un canal de regadío es errónea. El agua fue controlada por el canal para ser objeto de



adoración y culto en un enorme contexto que permitiría la concurrencia no de cientos sino de millares de personas devotas. Lo que salta a la vista es que la sacralidad del sitio de Qunpimayu está fuera de duda. Y que este fue un chao, o un lugar apropiado para rendir culto a una deidad capaz de evitar la agonía y la extinción de las culturas que padecieron efectos del cambio

climático con sequías prolongadas. Parece que este fue un evento que afectó a toda la costa del Pacífico y dio origen al ascenso hacia la sierra, hasta donde podían encontrar las fuentes de agua dulce capaces de ayudar a la supervivencia del ser humano.

**Namanchugo.** Se tenía noticias que Katatkill fue incorporado al panteón inka trasladando su escultura al Qusqu, así como una élite de sacerdotes que mantenían el culto. El propósito inka era garantizar la fidelidad de la nación kulli como nuevo integrante del imperio orejón. Mantuvo su importancia que llegó al clímax, cuando Wayna Qapaq lo lleva al Ecuador. Comienza su debacle cuando Ataw Allpa Yupanki destruye la imagen de Katatkill e incendia el templo en Namanchugo y muere el culto por la pertinaz persecución de los agustinos en la zona céntrica de Wamachuku. Namanchugo no es ya un templo al aire libre, sino un conjunto de edificaciones que no descarta la primera concepción sino que la respeta, dado que conserva los espacios en concordancia con la forma natural de los cerros o valles donde se levantan las edificaciones (Tópic, 2008, pp.71-92) al mismo tiempo que dedica espacios pequeños para el desempeño sacerdotal, de tal modo que el misterio para el pueblo se torne más oculto y el secreto de la predicción oracular sea eso ‘predicción más misteriosa, enigmática, e indescifrable para las mentalidades sencillas.

## **2.1.12 EL ANÁLISIS SEMIÓTICO**

### **a. Del mito fundacional**

Este mito se halla incrustado en la **Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos**, hacia 1560, unos 28 años después de la irrupción española en el territorio del Tawantinsuyo y unos tres después de haber sido recogido en Huamachuco por un sacerdote agustino de la tradición oral atesorada por otros sacerdotes autóctonos.

El mito da cuenta de la *religión* KULLI, según los agustinos que arrancaron la información a los *alcos*<sup>26</sup> –sacerdotes menores– y principalmente a uno de mayor jerarquía llamado *Xulcamango* ‘el mayordomo de todos’.<sup>27</sup> Este Xulkamango fue *el principal de los negros sacerdotes*<sup>28</sup>. ¿Cómo se explica esto de ‘negros sacerdotes’? A simple lectura podríamos postular que el adjetivo **negro** funciona como despectivo o, en el mejor de los casos, como ‘sacerdote en negativo’ para la mentalidad del agustino observador, pues él también es sacerdote, pero no negro sino blanco en el sentido de auténtico sacerdote católico. Pero, me inclino por creer que esta frase describe de modo literal la piel de estos elegidos para sacerdotes nativos, tal vez de una casta muy antigua, guardiana celosa de las tradiciones religiosas y ritos kulli, aunque el agustino dice, después de reconocer que son bibos (sic) o inteligentes, que es el demonio quien los elige o convence.

---

<sup>26</sup> *La manera primera y más general quel demonyo tiene y tubo en hazer alcós y sacerdotes, es que quando vee que ay algún yndio ábil para sus negocios y más curiosos en las cosas, aguarda que salgan al campo [...] y quando llegan a alguna laguna [...] entonces procura de engañallos y échales delante unos matezillos o calabazillos [...] éntrase debaxo del agua, y otras vezes nadando encima del agua, jugando, enbévense tanto en ello hasta que están medio tontos, y entonces el demonyo tómallo y mételo o llévalo a la guaca y tiénelo allí cinco días, y a otros diez; y allá le enseña las cosas que pertenecen para su oficio ques algunas maneras de curas para los indios, y después que sale de allí, mándale ayunar cinco días y después de ayunados queda ábil para hablar con él todas las vezes quel quiera...*

<sup>27</sup> ... el qual es bibo y cognoscen los padres.

Destacamos que los datos fueron arrancados de primera fuente a informantes expertos y depositarios de las tradiciones kulli que, además, conocían los secretos de algunas fórmulas en la preparación de *curas*, es decir, medicamentos obtenidos de vegetales; de otra manera, eran también médicos (recordemos que los médicos nativos además de expertos en el conocimiento y aplicación de las sustancias esenciales de las plantas y en las extraídas de ciertos animales y también de sustancias minerales, actuaban mediante ritos muy parecidos a la psicoterapia humana actual). Los agustinos reconocen el valor de estas personas y las seleccionan.

<sup>28</sup> No entendí al comienzo por qué el escritor agustino trata de *los negros sacerdotes*, hasta que hurgando el significado de la palabra **kulli** llegó mi auxilio por obra de César Guardia Mayorga (1967: 84-85, 178). *Kulli, qulli*: adj. **Morado, moreno. Kulli sara**: maíz morado **oscuro, casi negro**. *S. arbusto de la sierra, con hojas verde oscuras semejantes a las del olivo. Abunda en el Kollao*. Y aclara rematando: *Kulli o Qulli Runa. s. hombre moreno*. Debo declarar que en ninguno de los otros diccionarios o vocabularios ni de los clásicos ni de los modernos (Domingo de Santo Tomás, Diego González Holguín, Juan Lobato, el Polígloa Incaico; Santiago Pantoja Ramos, Francisco Carranza Romero, MED-Leonel Menacho López) encontré el término ‘kulli’ ni el equivalente quechua para ‘morado’, excepto en el Polígloa que consigna **sani**, en quechua cuzqueño para identificar el color morado. ¿Por qué, entonces, toda una nación identificaba a su lengua y a sí misma se reconocía **kulli**? La respuesta está despejada. Los kulli eran hombres morenos. En el mito se descubrirá que procedían de la cálida costa y que emigraron hacia los Andes en una época de grandes sequías, y siguiendo un itinerario a la vez difícil y trazado por los ríos que estacionalmente se descolgaban de los Andes adyacentes. Lobato (1901: 215) aporta para el quechua **mayhua** (maywa), adjetivo con \*el color **morado**.

El interrogador –sacerdote agustino– declara que los informantes fueron varios, es decir, el mito debió ser estructurado por partes y que él está dando la versión sintetizada o final; no obtiene la información de un solo sacerdote autóctono ni en un solo momento (R<sup>3</sup>PP: 10): “*preguntábamosles cómo sabían esto, dicen que de inmemorial tiempo a esta parte sus padres lo supieron de sus padres y antepasados y así vino de mano en mano hasta nuestros tiempos de padres a hijos sucesivamente*”. Interesante anotación que implica la transmisión de la tradición oral de un texto sagrado, en la que concuerdan varios sacerdotes informantes y que la dan con fidelidad una y otra vez (*preguntábamosles*, está en pasado frecuentativo o repetitivo); lo que no podemos saber es en qué lengua se obtiene, puesto que no se declara de manera explícita, probablemente en lengua general (quechua chinchaysuyo) o tal vez, en ‘*lengua de Guamachuco*’ (kulli); en la relación de dioses, algunos nombres son de indudable hechura kulli, pero hay otros que pueden ser fácilmente identificables por su morfología quechua. Lamentablemente no ha sido recogido el mito en la lengua original, ni siquiera en quechua –la general de ese tiempo–, sino en el español del siglo XVI; por eso toda transcripción lleva la ortografía del escritor agustino, escandalosa en ‘fallas’ para nuestra época. Lo valioso se encuentra en el contenido cultural registrado, a pesar del objetivo perseguido por el traductor: conocer la religión kulli para luego destruirla o extirparla.

En nuestro concepto el mito es, a la vez, una estructura manifiesta del pensamiento y una estrategia de conocimiento del mundo por parte de las culturas para explicar lo inexplicable por otras vías que no son las lógicas, a las que nosotros estamos acostumbrados por formación educacional.

El objetivo obligó al traductor agustino a:

1. Transcribir la información obtenida por preguntas que contestaba el sacerdote informante autóctono.

2. Comentar, desde el particular punto de vista cristiano-católico, los ‘errores’ de cosmovisión, creencia y fe en que supuestamente incurrían los **alcos** interrogados. Claro que los agustinos pensaban que esta fe, creencia y cosmovisión no venía de la divinidad cristiana, sino del mismo *demonyo* o Satanás.

3. Informar, de cuál fue la actitud de los agustinos en nombre de la divinidad que para ellos era la ‘verdadera’ y a cuyo servicio estaban.

Por eso el texto mítico ha sido dividido en dos partes principales como en realidad fue estructurado:

**ISA**, donde **I** = Informe, **S** = Sacerdotal y **A** = Autóctono

**CSE**, donde **C** = Comentario, **S** = Sacerdotal y **E** = Español

El análisis nuestro abarca tres fases:

1ª. Literal → transcripción de los datos de la crónica agustina, versión castellana del siglo XVI

2ª. Semiótico → descubrimiento de las estructuras semióticas a nivel elemental

3ª. Lingüístico → selección de las palabras kulli transcritas en el texto mítico por el agustino, descifrando su estructura morfológica

## 1ª. Análisis literal

## INFORME SACERDOTAL AUTÓCTONO = ISA

1. **ATAGUJU**, criador de todas las cosas, al qual tenyan por principal fin según su ley;
2. (Y este dicen) que está en el cielo y que no se mueve de allí
3. Sino que gobierna todas las cosas y las cría,
4. Que hizo el cielo y la tierra
5. Y los gobierna desde allí.
6. Y éste viéndose solo crió otros dos para que fuesen tres,
7. Y todos estos tres tuviesen una voluntad y un parecer,
8. Y estos no tenían mujeres
9. Y heran conformes en todas las cosas.

## 2ª. Análisis semiótico<sup>29</sup>

Identificaremos a Ataguju como **S<sub>1</sub>** = sujeto del poder y del hacer, cuyo objeto principal es la Creación, objeto al que asignamos el código **O<sub>1</sub>**. Podemos decir que **S<sub>1</sub>** estaba disyunto de **O<sub>1</sub>** en un inicio, pero que una vez ‘criados’ los encontramos conjuntos, siguiendo esta codificación:

$$[S_1 \vee O_1] \rightarrow [S_1 \wedge O_1],$$

es decir, del estado inicial  $E_1$  = ‘viéndose solo’ al estado subsiguiente  $E_2$  o transformación de la soledad en compañía: = ‘crió otros dos para que fuesen tres’. Descubrimos aquí la estructura elemental de contrariedad **soledad** ↔ **compañía**, resuelta, que da lugar a la **complementariedad** muy a la manera andina de disolver conflictos = ‘*Y todos estos tres tuviesen una voluntad y un parecer, y estos no tenían mujeres y heran (sic) conformes en todas las cosas*’, predicados cualitativos u ontológicos que los describen como sujetos del poder.

De igual manera hallamos la primera secuencia del Programa Narrativo Fundamental (PNF). El autor autóctono espacializa o coloca en escena un **O<sub>1</sub>** complejo que implica ‘hacer todas las cosas’, es decir, crearlas, de las cuales destaca el Universo (‘el cielo y la tierra’ en el texto) y mediante el recurso a otra contrariedad **estática** ↔ **dinámica** sitúa a **S<sub>1</sub>** como sujeto complejo porque no solamente ‘está en el cielo y no se mueve de allí’ sino que ‘gobierna todas las cosas desde allí’, es decir, es el motor de funcionamiento del Cosmos y despliega dinámicamente los tentáculos de su poder para que los seres humanos lo reconozcan ‘*como principal fin según su ley*’.

---

<sup>29</sup> Para poner en práctica este análisis se ha consultado principalmente la teoría elaborada por Raúl Bueno y Desiderio Blanco que, a su vez, permitieron a Óscar Quezada Machiavello elaborar las bases de su *Semiótica Generativa*. Las obras de los tres investigadores consultados, más la experiencia profesional personal del tesista en las clases de Semiótica desarrolladas en la Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo, guiaron este quehacer, con las evidentes limitaciones de que el método no ha sido aplicado en todas sus dimensiones. Aún así, también nos ha convencido de que el análisis exclusivamente lingüístico no basta y la experiencia configura distancias considerables entre uno y otro método de análisis, tal como lo muestra el facsimilar del cuento Achkay que ubicamos en el anexo.



- |  |
|--|
| <ol style="list-style-type: none"> <li>1. El demonyo ques como ximia de Dios, les dixo esto</li> <li>2. Y esta falsísima trinidad</li> </ol> |
|--|

En este comentario el sacerdote católico también construye su discurso apelando a una contrariedad concebida en la fe católica: **Dios** ↔ **demonio**, el primero para representar el bien y el segundo, el mal. Ximia es un término para significar ‘imitación, remedo, parecido’. El sacerdote católico atribuye, entonces, falsedad a la creación cultural kulli, a pesar de que descubre la semejanza en la concepción autóctona. Esta ubicación nos permite descubrir la primera secuencia del PNF del agustino y su propósito más bien como un **antiprograma**, recurriendo a una **contradicción** [–Dios] = [+ demonio] para identificar al actante sujeto, y no a una contrariedad. Esta concepción como **ximia** queda en el plano de la contradicción, no avanza, como en la concepción andina hacia la complementariedad.

ISA

- |  |
|--|
| <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Estos dos que hizo Ataguju, el uno se llama <b>SUGADÇAVRA</b> y el otro <b>WAWMGAVRAD</b></li> <li>2. Estos lo hazían todo y governavan todo con Ataguju.</li> </ol> |
|--|

**S<sub>1</sub>** complejo, segunda secuencia del PNF, identifica a los **S<sub>2</sub>** = Sugadçavra y **S<sub>3</sub>** = Wawmgavrad y enfatiza que eran tan activos como **S<sub>1</sub>** y no se comportan como ‘ayudantes’ sino como ‘iguales’: ‘lo hacían todo y gobernaban todo con...’; los objetos<sup>n</sup> de la creación o de la dinámica universal, son atribuidos al equipo divino, no a cada individuo. Sin embargo, cuando realicemos el análisis lingüístico, descubriremos que **S<sub>2</sub>** y **S<sub>3</sub>** operan tanto como contrarios cuanto como complementarios, de nuevo a la usanza conceptual andina. En la información captada por el agustino se esboza la complementariedad ‘**lo hacían todo y gobernaban todo**’ no porque se le haya ocurrido a él sino porque así la escuchó del relato del sacerdote autóctono.

Igualmente, es necesario reflexionar acerca del sentido de ‘estos dos que hizo Atagujú’. S<sub>2</sub> y S<sub>3</sub> en tanto creaciones de Atagujú son objetos **0<sub>2</sub>**; pero al comenzar a actuar solidariamente se transforman en sujetos, cambian de un estado de criaturas al estado de creadores, en una tercera secuencia del PNF, es decir, la del **intercambio de roles** como parte de la dinamicidad discursiva, de carentes de poder a dueños de poder o actores. Además, no pensamos que sea casual que Wawmgavrad, aparezca identificado también como Ucuzgavrad en otra parte del manuscrito de la *Relación...* ([1560] 1992, p. 17), problema que resolveremos, igualmente, en el análisis lingüístico.

## CSE

1. Para adorar a esta falsa trinidad y mocharla, tenyan grandes **corrales**
2. Y estos tenyan por **una parte la pared muy alta**
3. Y tenían **dentro unos hoyos** donde **hincaban unos palos** para hazer las fiestas
4. Y en medio ponyan un palo
5. Y revolvíanle con paja
6. Y atábanle,
7. Y el que avía de **sacrificar** subía encima del palo,
8. Vestido de unas **vestiduras blancas**,
9. Y matavan un **coy**
10. Y **ofrecía la sangre a Atagujú**
11. Y **él comíase la carne**
12. Y otros matavan ovejas
13. Y echavan la sangre al palo,
14. Y comíase la carne, **que della no avría de quedar nada...**
15. Avía en las paredes munchas poyatillas para guardar las reliquias que de la oveja o carnero quedavan,
16. Y destos corrales está **llena la tierra**
17. Y **desbaratamos muchos**
18. Y en los tambos y caminos los ay [...]
19. **Todos se arruinaron en Guamachuco**
20. Y quitaron los palos al pie de los quales echava el mayor sacerdote gran fuerza de **azwa** o chicha **çaco**.
21. Çaco es un poco de harina de maíz, revuelta en agua caliente
22. Y desto hazen una **comida general** para todas las guacas
23. Y esto dicen que come Atagujú.
24. Y en estos corrales hazían grandes fiestas en **sus sacrificios** que duravan **cinco días**
25. Y hazían **grandes taquis** y cantos **vestidos lo mejor** que podían

En el APNF (antiprograma narrativo fundamental) en el que se inscribe este largo comentario, el agustino describe sus impresiones referentes al ceremonial de adoración a la máxima deidad kulli, sorprendido –aunque no lo manifieste esta vez como cuando cayó en la

cuenta de que Ataguju y los otros dos que él crió formaban una *falsísima trinidad*— de que el rito de adoración kulli tiene algunas similitudes con el ritual católico y, por supuesto, muchos contrastes. Veámoslos:

- **Corrales** vio el agustino porque en su concepto no cabía la idea de **templo al aire libre** practicada no solamente en los Andes, sino también durante los aurorales tiempos de las civilizaciones europeas (recordemos los dólmenes y los menhires). La idea de **multitud** en la región cultural andina no era practicable en templos de arquitectura cerrada o de ‘galerías o en forma de U’, paradigmática en la antigüedad andina. Para que la multitud participara se crearon las plazas circulares hundidas (donde se ubicaban los oficiantes o sacerdotes) y las rectangulares, cuyas explanadas podían albergar a la muchedumbre. Las galerías servían para las ofrendas y a ellas se accedía mediante un riguroso procedimiento, probablemente sujeto a muchas restricciones sacerdotales, tal vez reservadas a elegidos, dado su carácter iniciático.

- **Una parte la pared muy alta.** ¿Por qué? En ninguna parte el agustino nos habla de la existencia de algún techo. Los sitios ceremoniales no eran viviendas. En el caso de los kulli, Ataguju no se movía del cielo porque desde allí gobernaba todo en igualdad de condiciones que Sugadçavra y Uquzgavrad, consecuentemente no moraban en el ‘suelo’. La pared muy alta es un símbolo, tal cual lo es también **el palo** que ubicaban en el hoyo central del templo abierto, para sentirse elevados hacia lo alto, para alcanzar a sus deidades; eran vías simbólicas y a la vez prácticas, visibles, porque el sacerdote subía al madero ‘para sacrificar’.

- **dentro unos hoyos** donde **hincaban unos palos** para hazer las fiestas. No había varios hoyos en una sola plaza, sino uno por plaza. Esta es una afirmación del agustino para referirse de modo general a este rito.

- **en medio... un palo.** Ahora sí aclara, **un palo** en el centro mismo de **una plaza**... ‘revolvíanle con paja’ significa aquí ‘le rodeaban’; y atábanle, es decir, amarraban manojos de ichu en la superficie lisa del madero, estos manojos simbolizaban la multitud sacrificante,

representada por quien había de **sacrificar** [que] subía encima del palo, ataviado de unas **vestiduras blancas**, (sacerdotales).

La práctica de erigir **un palo** para el sacrificio religioso de la antigüedad andina se ha carnavalizado en la mayoría de pueblos de la sierra norte del Perú (Cajamarca y La Libertad, especialmente) después de la introducción de la fiesta del Carnaval por los españoles en esta región. Sin embargo, algunos pueblos como Chota, Hualgayoc (Bambamarca) siguen utilizando **el palo descortezado** –no es ni kapulí ni muli, sólo cortado y conservando sus ramas y hojas, como en otros lugares diferentes a los del norte del Perú–, el símbolo actual es recto, sin ramas, de eucalipto generalmente, al cual ‘visten’ extendido horizontalmente, sólo en la sección en la que tendría ramaje y cogollo; de los 10 a 15 metros, en uno de los tercios arman un triángulo, un rombo, un cuadrado, una estrella u otra figura artística compleja como podría ser el techo ‘cola de pato’ de una choza cónica, en cuya cumbre colocan una bandera –ahora bicolor– y, entrecruzando y anudando o clavando otras varillas menores, preparan un armazón resistente para sostener el peso de los ‘obsequios’ que hacen los convocados a la fiesta (o los padrinos) guiados por un mayordomo responsable. Cuando el madero está armado, esto es con la copa en una figura geométrica, y vestido, cuadrillas de forzudos situados a dos extremos opuestos logran, halando de sogas o cuerdas potentes, equilibrarlo mientras otros han hecho girar el tronco y hacerlo coincidir en el hoyo abierto para ‘plantarlo’. La rectitud y el equilibrio son mantenidos siempre por los maromeros; ellos solo pueden dejar las sogas cuando los plantadores han logrado, mediante cuñas filudas de piedra partida incrustadas alrededor del tronco y en el hueco, sostener el palo con toda firmeza y seguridad. La figura geométrica del cogollo parece ser una inmemorial reminiscencia de la Cruz del Sur.

Luego, el mayordomo de mayor rango (a manera del sacerdote kulli) utiliza las sogas para subir por el palo hasta el armazón. Hasta esa altura, se le va alcanzando pañuelos que amarra en todo el perímetro de la imagen armada (ahora son banderitas de papel, hace más o

menos 40 años atrás eran pañuelos de tela mandados hacer exprofesamente). En seguida ubica firmemente los obsequios de mayor valor: frazadas, pañolones (abrigos femeninos como el chal, pero doblados y abrigadores; pañones (chales de algodón, sencillos, no doblados), retazos de tela para confecciones, canastas de mimbre o carrizo con caramelos u otros regalos pequeños, útiles de cocina —en madera o metal—, abanicos de totora, cucharas de madera, etc., atándolos en las maderas o tubos de carrizo que operan como ramas; y algunos más complicados como canastas cuyo contenido son cuyes, conejos, aves de adorno o para consumo.

Cuando el madero queda ‘vestido’ empieza la danza. Se baila alrededor del ‘árbol’. Se bailaba hacia 1960 todavía la danza *¡Ah, choro-choro machagway!*, en dos grupos oposicionales: de mujeres y de varones, entrelazados de los brazos, frente a frente, aproximándose hacia el ‘árbol’ o retirándose de él; los cantos eran una competencia creativa de un grupo contra el otro, en forma de coplas ingeniosas, irónicas; la melodía era antigua. La frase *¡Ah, choro-choro machagway!* era un estribillo después de la competencia y cuando los grupos aparentemente contrarios se complementaban, es decir, se unían para danzar juntos ya no frente a frente, sino en círculo, alrededor del madero.

Desvestir el árbol era otro ceremonial que se hacía al segundo día de parada la **unsha**<sup>30</sup> —este es el nombre actual del palo que vieron los agustinos—; el desflorador se encargaba de subir al armazón, retirar los objetos o los animales que podrían ser maltratados al ser derribado el palo, y alcanzarlos a los padrinos. Los demás obsequios eran un premio para los suertudos que a la caída del palo se lanzaban sobre él, ya en el crepúsculo del segundo día. Para que la caída ocurriera era necesario que los ‘cortadores’ dieran un hachazo en la base del tronco; cada hachazo constituía un compromiso de ‘sangre’ para obsequiar el año siguiente un objeto para vestir el nuevo ‘árbol’. En algunos lugares este rito terminal no constituía riesgo, hasta que la

---

<sup>30</sup> Unsha, se oye en Bambamarca (Cajamarca). En otros lugares también dicen “yunsa, úmisha” (Chachapoyas).

‘animalidad o carnavalidad’ de algunos los llevaba a arrojar sobre los probadores de suerte, agua, añilina, pintura o polvos baratos –los residuos de los juegos de carnaval de los dos días– produciéndoles daños no solamente en la vestimenta sino en la salud, algunos graves (ceguera), resfríos, dermatitis, etc.

Debo dejar constancia de que la crítica que planteo en estas últimas frases se debe, pues, a la desacralización del antiguo rito, sacralización suplantada por la carnavalización de otra costumbre importada y que ha ingresado con fuerza en la mente de los actuales celebrantes.

- un **coy**. El agustino toma el nombre quechua ‘*quy*’. Como sabemos, este animalito, el cuy –**haka** en el quechua ancashino actual, con toda probabilidad tomado del kulli– fue utilizado para el sacrificio a la divinidad en todo el ámbito cultural andino y lo es todavía para ritos de curación actualmente. No describe si el cuy era ofrecido crudo, aunque al parecer era así. Huertas (1981: 116) transcribe el testimonio de un sacerdote quechua nativo: *a los ydrópicos este testigo les soplabla la barriga con un **cui blanco** y luego con las uñas lo degollaba, y con la sangre espersaba asia (sic) el arco iris y le ofrecía el cui y le sacaba los bofes o ygados y los miraba si estaban molidos o prietos y si no los tenía molidos desia que no moría*, cuyo ceremonial corresponde a más de cien años (1657) de distancia temporal cuando la cultura inka ya había sido invadida por los europeos.

- **ofrecía la sangre a Ataguju**. Es decir, la asperjaba hacia lo alto y desde lo alto del erguido madero donde se hallaba sostenido. Lo alto es la morada de Ataq Uqu, la vía Láctea, en clara manifestación de la relación entre humanidad y divinidad.

- **él comíase la carne**. Se entiende también ‘cruda’ como parte del rito y en señal de **reciprocidad** entre la divinidad y el hombre. Así el sacerdote autóctono actúa como mediador entre el mundo de los dioses y el de los seres humanos.

- Y otros mataban **ovejas**. Y echaban la sangre al palo. Y comíase la carne, **que della no avría de quedar nada...** El ceremonial colectivo o masivo consistía en asperjar la sangre (no

de la oveja, sino de la llama o de la alpaca) del auquérido sobre el madero erguido y la comunión en participar de la ofrenda cárnica; hay que suponer que se sacrificaba muchas llamas (ovejas de la ‘tierra’ en el entender de los españoles) para que alcanzase la carne para la multitud.

Podemos notar una similitud en el ritual, entre el sacrificio de la misa católica, donde el feligrés preparado bebe la ‘sangre’ y come ‘el cuerpo’ de Jesucristo, simbólicamente, en el vino y la hostia y el ritual kulli, cuyo simbolismo es más real que abstracto, pues se aproxima el ser humano a su creador por una vía más sensorial y porque el hombre andino se consideraba parte también de la comunidad de los dioses, a quienes no solamente pedía, sino que con ellos participaba. El sacerdote católico descriptor de este ritual calla, no lo condena. La causa de este silencio es una incógnita ¿Entendió la similitud? ¿Fue consciente de las diferencias? ¿Para qué le serviría el silencio?

▪ *Y destos corrales está llena la tierra. Y desbaratamos muchos. Y en los tambos y caminos los ay [...]. Todos se arruinaron en Guamachuco.* Ignoraron, pues, los agustinos por completo el concepto de templo al aire libre. Les fue más fácil ‘arruinarlos’ justamente porque no constituían estructuras técnicamente más sólidas y resistentes como las wakas-galería, reservadas a las misteriosas efigies de las deidades principales y al acceso sacerdotal para rituales iniciáticos más restringidos y secretos. Si hubiesen podido *arruinarlos* todos como afirma el agustino, nosotros no hubiésemos tenido ni noticia; pero felizmente eran tantos los centros ceremoniales andinos que todavía algunos quedan –aunque se necesite desenterrarlos– y son testimonios de la fe de los peruanos antiguos en ellos mismos y en las posibilidades que la naturaleza como ‘madre’ les ofrecía. Los ‘corrales’ también fueron parte de la estructura de las ciudades sagradas como plazas o campos abiertos, tal cual se puede apreciar en Chavín de Wántar, en Chanchán o en Namanchugo, el templo erigido en memoria de Katatkill, identificado por Topic (2008: 71-95).

- *Y quitaron los palos al pie de los quales echava el mayor sacerdote gran fuerza de azwa o chicha çaco. Çaco es un poco de harina de maíz, revuelta en agua caliente. Y desto hazen una comida general para todas las guacas.* Se está refiriendo el observador agustino al **zango**, todavía utilizado en la actualidad, pero no como comida general para las wakas, sino para la multitud de personas que asisten a una fiesta o a una manifestación a favor de los difuntos. La diferencia la podemos detectar: el zango ritual es preparado en forma de ‘chicha’, entiéndase, una bebida espesa; la de hoy puede o no ser una bebida, suele ser un ‘tsapu’ o mazamorra tendiente a cierto punto de solidez y ya no es sólo de maíz, sino puede ser de harina de cebada, de trigo o de kinwa.

- *Y en estos corrales hazían grandes fiestas en sus sacrificios que duravan cinco días. Y hazían grandes taquis y cantos vestidos lo mejor que podían.* He aquí, pues, que las plazas eran usadas en dos momentos sucesivos: como templos al aire libre, al realizar el rito sacrificial en comunión con el jefe sacerdotal, y luego como llanura sagrada para ofrendar el gozo humano mediante la danza, rito completo que incluye luz y color, calma y movimiento, agitación y contrición, voz y silencio, pausa y continuidad, alegría y arrepentimiento, poesía (texto cantado, homenaje o proclama) y melodía al unísono y en variedad simultánea –plegaria y desafío–, despliegue espiritual individual y colectivo, realidad y fantasía, delicadeza y rudeza, conmemoración y promesa, la acción holística en su máxima expresión; todo en uno, contrastado y complementado. No era así como lo entendía el cronista agustino; él, con su visión occidental de los fenómenos separa *taki*, baile de *canto* o música y de coreografía como manifestaciones ensamblables, no unificadas desde el comienzo; se sorprende de la duración (5 días), pero no siente lo mismo cuando piensa en el tiempo que los pueblos andinos trabajaron muchos más días al año de los que se divertían. Para el caso de las grandes festividades eran imposibles de utilizar tanto las galerías de los templos autóctonos, por su estrechez, como ahora lo serían los templos católicos por similar impedimento (congregaciones multitudinarias).



El siguiente párrafo combina la información dada por el sacerdote autóctono con el comentario del sacerdote católico. Incorpora nuevos datos, de tal modo que  $S_4 = \text{Uwigaycho}$  y  $S_5 = \text{Unstiqui}$ , son comparados con los actuales miembros del santoral católico y operan como ayudantes o destinatarios de Atagaju.

## CSE

1. *También vimos queste Atagaju tenya dos criados que le servían, el uno se llamava **UWIGAYCHO** y el otro **UNSTIQUI**; a estos mochavan matando coyes... quando el maíz echa la flor, dizenles rogad a Atagaju que no cayga granizo... y que me dé muncho maíz, hijos y ovejas...*
2. *Y estos tenían por intercesores del pueblo como nosotros a los santos [...]*

Para descifrar estos nombres provenientes de la *lengua culle*, idioma tan bronco y difícil, que aun los más expertos en la lengua general no son capaces de predicar, ni rezar en dicho idioma<sup>31</sup> recurrimos a textos en los cuales apenas se adivina una tenue referencia a estas deidades, la que completamos con los datos del contexto:

[Uwi] [waychu]<sub>N</sub> = Gente de la altura (quechua de Chetilla-Cajamarca)<sup>32</sup>, poblador de la puna, gente expuesta a las granizadas y heladas. En este sentido, el componente morfológico ‘waychu’ alude a un intermediario deífico que es capaz de salvarse y salvar de estas arremetidas meteorológicas. Uwigaichu, para las orejas de los chapetones, debe ser leído como un vigilante de la angustia humana que vive el campesino dedicado a la agricultura de plantas de puna (papa, olluco, mashwa, oca, maka); aunque en el texto solo se refiera al maíz que no es planta de altura sino más bien de zonas templadas y de los valles interandinos en la sierra, pero de zona cálida tratándose de los yungas. Es en las zonas templadas o quechuas donde el granizo o la

<sup>31</sup> Fragmento de la opinión vertida por Fray Pablo Ponce de León en una carta fechada en Lima, el 6 de septiembre de 1746, dirigida al obispo, en calidad de testigo para verificar el uso del idioma Kulli en la jurisdicción eclesiástica de Huamachuco.

<sup>32</sup> Chetilla es una de las pocas comunidades donde se habla quechua en territorio cajamarquino. El término [wayçu] está registrado en el *Diccionario Quechua Cajamarca-Cañaris*, de Félix Quesada Castillo, (1976: 98) y en *Todos los Tiempos* (1990: 248).

helada causan estragos. Si nos detenemos un momento en el texto de la plegaria, el objetivo mayor es “*que no caiga granizo y que me dé mucho maíz, hijos y ovejas*” en el contexto “*cuando el maíz echa la flor*”, es decir, en la época de fructificación y fecundación, estamos pensando en deidades poderosas que tienen no solo el control de la granizada, sino también el de la reproducción vegetal (maíz solo como símbolo de otros cultivos), animal (ovejas, esto es llamas, alpacas, wanacos) y humana (hijos), en dioses sujetos a la voluntad de Ataq Uqu. Podemos acercarnos así a una interpretación de la segunda deidad nombrada Unstiki. El granizo suele atacar en la época lluviosa; su furia dura poco tiempo, sus límites están marcados por la intensidad de la descarga de la lluvia congelada, pero su destrucción es ilimitada. De las plantas afectadas no suelen quedar sino hojas deshilachadas que no ayudarán al crecimiento o que lo anularán. La pérdida del cultivo es, pues, temida.

El equivalente de Uwigaicho, en el veranillo de zonas quechuas y valles interandinos es la helada, que suele arruinar maizales o papales. Los cajamarquinos de ahora han olvidado el nombre de las deidades Uwigaicho y Unstiki y, al parecer, las han fundido en una sola, el “dios tuerto”, a la que se conserva en la tradición oral del territorio de Bambamarca<sup>33</sup>. De esta manera, podemos suponer que Unstiki es el complemento de Uwigaicho como leemos en la cita de pie de página.

---

<sup>33</sup> Autores campesinos varios en *Todos los tiempos* (1990: 131-152). Transcribimos: “**el granizo** es de Dios porque cae del cielo y vive en el aire más alto... es **semilla de la lluvia ligera, del agua y de los truenos**... Tenemos mucha experiencia y secretos con el granizo. Cuando el granizo viene con el viento, hacemos parar barretas, barretones o barretillas de acero frente a la casa... para que lo detengan... Una creencia antigua. Cuando granizaba, mi abuelita nos cogía a los muchachitos y nos llevaba calatitos, lejos nos botaba ahí en la granizada y se regresaba corriendo. Los muchachitos lloraban, gritaban, corrían; si se caía uno era mejor porque así se pasaba rápido el granizo. Hoy ya no, hoy solo gritamos iguauuuuuu! En el cerro de Carachugo, ahí hay granizo como piedritas grandes, sin agua, solo granizo, harto hay... siempre comienza allí. Mi abuelita decía que ahí estaba la illa del granizo” [...] “En... Llaucán, cuando hay bastante viento del sur al norte, es prueba que va a caer hielo fuerte... Subiendo de Carachugo más allá hay unos cerros. De allí comenzó el aire fuerte... nos va a caer la helada [...] Lo que también sabemos es que el hielo es tuerto, porque se va por un solo camino... quema solo una parte del cultivo, y estando tan cerca de otro cultivo, no lo quema... no da vueltas... Onde quema la helada lo mandan a los muchachitos de 5 años, de 6 años, a que saque así los quemaditos de la chacra. Después ya brota verdecito... [...] Cuenta don Francisco Esquén que su abuelo... le decía que el hielo había también en el tiempo de los gentiles. [...] El hielo seesteaba que todos estén durmiendo en la mañana y a eso de las 4 de la mañana bajaba... Pero un

Los ‘criados’ constituyen una categoría sociodivina inferior con respecto a la de los dioses mayores. El término se utiliza con la misma connotación que ‘los siervos de Dios’ en la prédica católica actual. Sólo debemos observar cómo la costumbre de rendir culto a divinidades asociadas a las siembras, las cosechas, las épocas de lluvia o de sequía, estaban presentes en las culturas andinas más antiguas, concepción de la que sacaron provecho los religiosos católicos cuando *patronizaron* la religiosidad andina dedicando las fechas al santo más próximo a la actividad que era ocupación de los feligreses. Debemos asignar un código a **Uwigaycho** y otro a **Unstiqui**: **S<sub>4</sub>** y **S<sub>5</sub>**, respectivamente. Son sujetos del hacer en tanto **sirven** a Atagaju; pero objetos ‘de adoración **O<sub>3</sub>** de la muchedumbre, un **S<sub>6</sub>**, plural y uno a la vez.

La cita subindizada<sub>21</sub> merece un análisis aparte que vamos a intentarlo. En el mito fundacional Uwigaycho y Unstiki son parte de la estructura de este mito. Pero los datos de esta cita nos permiten postular que estamos frente a un mito moderno en que las huellas de estas deidades aparecen bastante desdibujadas, pero no por ello inaccesibles. Veamos:

1° Si Uwigaycho es el granizo y Unstiki la helada, benefactores y castigadores a la vez, estamos ante la misma cosmovisión prolongada en el tiempo que, por una parte, esconde datos que los descubrimos subyacentes, y por otra, expone el haber sido sometida a influencias muy opresoras. Examinémoslas:

- Persiste la procedencia divina del granizo; y pertenece al clan de los dioses menores: lluvia, agua, arco iris, viento, fuego...
- Forma parte del saber ancestral (tenemos mucha experiencia y secretos con el granizo)

---

día se pusieron de acuerdo y decidieron cuidar... estaban detrás de unas piedras, cada uno con sus hondas y unas cuantas piedras chicas; calladitos, cuando vieron asomar por el aire un hombre con un tremendo poncho blanco, como destendido. Antes que comenzara a tocar a las plantas con su poncho, empezaron a tirarle hondazos y hondazos. Por suerte uno de ellos logró darle un hondazo en el ojo, quedando de esta manera tuerto. Dicen que el hielo no bajó un buen tiempo, hasta que se sanó. Por eso hoy el hielo cae solo por donde no anda la gente. Los gentiles contentos... se decían: Cuando somos hartos cuidamos mejor las cosas. Y el hielo se quedó para siempre tuerto”.

- Está asociado este mito a ritos y creencias tan antiguos como la ofrenda de niños para aplacar la ira divina (*hacemos parar barretas... para que lo detengan / mi abuelita nos cogía a los muchachitos, nos llevaba calatitos, lejos nos botaba...*), que nos recuerdan la ofrenda de doncellas al nevado Ambato, pero en una versión deteriorada o reinterpretada por los tiempos modernos; antiguamente eran las doncellas, ahora los niños, ambos ofrendas del sacrificio a la deidad, pero en distintos tiempos y cosmovisión.
- En el cerro de Carachugo [...] está la illa del granizo (donde ‘illa’ es gestor o procreador de...)
- Existe memoria muy lejana de la identidad; para los cajamarquinos de hoy, los gentiles son hombres increíblemente antiguos; los cajamarquinos ignoran que ellos son descendientes de gentiles.
- La imagen del dios tuerto, como creación humana, (poncho blanco) que esquivo los hondazos, pero que al fin un ‘gentil’ logra semienceguecerlo, no solo está en el relato oral, con el cual se expresa una metáfora muy sencilla que alude a que el ataque del granizo o la helada no es como el de la lluvia, general, que moja toda una extensión grande, sino la huella que deja en cuanto helada en una sola dirección diseñando una franja mortal; también al granizo, porque este fenómeno meteorológico penetra a lo tuerto y hasta a lo ciego, por cuanto hendidura o resquicio encuentra por debajo del tejado, las ventanas, las partes libres de un edificio, hasta llegar a los dormitorios, pues al caer se desplaza rebote tras rebote en direcciones insospechadas. Esta imagen se halla también en representaciones escultóricas como una que se guarda en Kuntur Wasi (San Pablo de Cajamarca, zona kulli)
- La fusión de Uwigaycho y Unstiki en el dios tuerto es el producto de la observación que los campesinos cajamarquinos de hoy han realizado al constatar la característica de ambos fenómenos que ‘no siendo como la lluvia, los encuentran perjudiciales’ y, por eso, han recurrido a enfrentarse de alguna manera para mitigar sus efectos.

1. Criando Atagujú a sus criados Sugad Çabra y Ucuzgavrad, crió con ellos juntamente a **GUAMANSURI**
2. Y este vino al mundo **desde el cielo** a la provincia de **Guamachuco**,
3. Que **allí se avía de començar**,
4. Y cuando vino halló en él a unos que en lengua de Guamachuco se llaman **guachemines**
5. Y él **andava muy pobre entre ellos**
6. Y los guachemines le **hazían trabaxar**
7. Y **hazer sus chácaras**.
8. Tenían estos guachemines una **hermana** que llamavan **KAWTAWAN**
9. la cual tenyan **muy encerrada** que no la veía nadie.
10. Y un día fueron los hermanos fuera
11. Y entonces **Guamansuri** fue a ella
12. Y **con halagos y engaños la uvo**
13. Y **la empreñó**.
14. Y como los hermanos guachemines la veyan preñada
15. Y supieron el negocio
16. Y que Guamansuri avía sido el **usurpador y agresor**,
17. **Prendiéronlo y quemáronlo**
18. Y **hiciéronlo polvos**
19. Y los polvos subieron **al cielo**
20. Y [Guamansuri] se quedó allá con Atagujú.
21. Por esta causa por entonces **no ovo efecto la creación de los Indios**
22. Y a ella pusieron a muy buen recaudo.
23. Al cabo de pocos días **Kawtawán parió dos huevos**
24. Y **murió del parto**.
25. Y tomaron los huevos y echáronlos en un muladar
26. Y **de allí salieron dos muchachos dando gritos**
27. Y tomólos una señora
28. Y criólos.
29. Y el uno se llama el gran **APOCATEQUIL**

Esta información es sumamente rica. Cubre el tiempo y el espacio que cumple una curva luminosa entre la creación de las deidades mayores, entre ellas el conjunto trinitario –tenido por falso por el cura español– y el inicio del peregrinaje de un **enviado**, que trabaja como un profeta o un guía en una etapa de colonización estratégica del territorio de Wamachuku. Al comienzo **Wamansuri ~ Wamansiri** es generado por Atagujú, es un objeto **O<sub>3</sub>**. Pero su cambio de rol al de sujeto que codificaremos como **S<sub>7</sub> (O<sub>3</sub> = S<sub>7</sub>)** se inicia al ocupar tierras huamachuquinas. La función que cumple es la de siervo o esclavo en contrariedad con respecto a **S<sub>8</sub>**, representado por los **wachemines** u ocupantes naturales más antiguos del espacio, un sujeto plural con poder; la oposición **individuo ↔ colectividad** es solo aparente para explicar la relación también contraria entre **dominado ↔ dominador** o entre sumiso y opresor. Pero

‘dominado’ no es aquí un individuo, sino que Wamansuri es la imagen de todo un pueblo que emplea una estrategia no usual para usufructuar un territorio ya ocupado. En estas líneas del mito no se explica con claridad que se trate de un pueblo sumiso, lo entenderemos después, en otro conjunto de datos registrados en el mito cuando se refiere al itinerario del pueblo que logró deshacerse de los wachemines en una etapa violenta posterior.

[Wamansuri] vino al mundo **desde el cielo** a la provincia de **Guamachuco**, que **allí se avía de començar**. Observemos la base morfológica común de estos nombres [wama] y [wama], para cuyo efecto declaramos que el sentido en que aquí está utilizada es la de diadema de oro o de plata en forma de media luna, distintivo que no solo fue utilizado por los kulli, sino también fue parte de la indumentaria de los dignatarios mochika; la diadema era símbolo de dignidad sacerdotal todavía en el siglo XVII entre algunos pueblos quechuas<sup>34</sup>. Ahora bien, esta pista nos informa que Wamansuri fue un sacerdote. Lo confirma otro sacerdote –el informante del agustino– cuando hace constar que *vino al mundo desde el cielo*, lo cual no se toma al pie de la letra, sino que se traduciría como un **enviado** o destinado para cumplir una función sagrada, en el ejercicio de cuyo cargo se transformó en un iluminado guía para su pueblo, al que convenció para que en una primera fase actuaran como siervos bajo el dominio wachemín o de los primitivos dueños de Wamachuku.

Cuando el agustino anota el informe ISA de que en Wamachuku se debía **començar** está registrando el espacio elegido por los kulli para residir, y que, en una fase colonial que duró varias generaciones –la primera de ocupación no violenta, sumisa, porque así se tenía que comenzar– y la siguiente, –de ocupación religioso-violenta– que, después del largo período de ocupación y usufructuo, se transforma en querencia y los lazos afectivos a la tierra han prendido en el ser de toda la siguiente generación. Es decir, los protokulli llegaron a amar la tierra que

---

<sup>34</sup> Cf. Huertas Vallejos (1981: 102). Testimonio de un ex sacerdote autóctono llamado Alonso Ricari.

invadieron sumisamente y sus descendientes de igual manera; así, en la fase violenta, todo estaba contextualizado para rebelarse e irrumpir, explosionar y vencer.

Para los protokulli, **Wamachuku** era en cierto modo, **la tierra prometida**. Así que el concepto *tierra prometida* no es de exclusividad judía. A Abraham, Yavé prometió una tierra que *fluye leche y miel*, figuras de las bondades de la tierra que habrían de ocupar los israelitas. Pero para los kulli la **promisión** de la tierra que debían conquistar primero con su esclavizado trabajo, consistía en alcanzar el conocimiento y las técnicas de manejo y control agrícola del agua, por vía estratégica que implicaba *sumisión real* con subyacente *inteligencia para conquistar por la rebelión* no solo los conocimientos y técnicas sino también el territorio para comenzar en él su expansión: los protokulli y los kulli después no fundaron un solo centro en Huamachuco; hicieron similares fundaciones en el norte de Ancash (Pashash, Tauca) y en Cajamarca (Kuyismanku, Kullismanku, Chukimanku, y Guzmango para los desorejados cronistas españoles).

La primera ocupación fue de colonización pacífica, metonímicamente personificada en Wamansuri que **andava muy pobre entre ellos** y los guachemines le **hazían trabaxar y hazer sus chácaras**. No podemos creer que Wamansuri solo servía a toda la nación wachemín, porque de haber sido así, se habría sospechado desde un comienzo su procedencia divina. Aquí Wamansuri es la personificación del pueblo protokulli que asume la ideología y la estrategia de su líder; *pobre* en la concepción andina no es ‘persona que carece de bienes o dinero’, sino el **huérfano** –individuo o nación– de apoyo, el carente de poder; la estrategia consistió en que el dirigente ‘esconde’ su verdadera identidad (la del líder con **wama** o diadema, el elegido) y guía a su pueblo aplicando la no violencia hasta generar las condiciones necesarias para transformarla, de ser el caso, en violencia cuando se agotara los efectos de la primera. El sometimiento suponía trabajo, el más común de la época: la agricultura. Este dato nos ayuda a colegir que los protokulli guiados por Wamansuri eran agricultores, y que los wachemín,

también lo eran puesto que tenían ‘chácaras’. Según la información histórica, los pueblos agricultores eran *waris* y no *llakwash* o ‘foráneos’, entre los cuales los había de tradición pastoril<sup>35</sup>; se entiende entonces la posibilidad de convivencia pacífica entre dos pueblos de raigambre wari, pues la información que se maneja todavía hoy es que tradicionalmente waris y llakwash eran comunidades humanas opuestas y a la vez complementarias –los wari ocupaban tierras agrícolas templadas o bajas y los llakwash, punas, dedicados a la crianza de auquénidos; tal vez los wari eran los protegidos de Uwigaycho y los llakwash amparados por Unstiki, pues intercambiaban productos para suplir carencias alimentarias y tuvieron también períodos de *tinkunakuy* o ‘encontrones’ para coparticipar de los bienes de la tierra y de sus creaciones culturales. De estas interrelaciones, quedan testimonios metaforizados en las danzas rituales simulando batallas entre los miembros de un grupo y de otro que al fin se complementan bailando, amenazándose, intercambiando latigazos, frases hoscas o duras, pero integrándose al término en la alegría de haberse unificado. En el inicial contacto wachemín–protokulli, hubo por eso ‘entendimiento’; los wachemín esclavizaron a los agricultores

---

<sup>35</sup> Arriaga, Pablo Joseph de. ([1621]1999). *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Estudio preliminar y notas de Enrique Urbano, inserta en el capítulo XV, las instrucciones para los extirpadores de idolatrías. “Primero, si el examen es en pueblo de la sierra, se le ha de preguntar al indio si es Llacuaz o Huari, y llaman Huari o Llactayoc al que es natural de aquel pueblo y todos sus antepasados lo fueron, sin tener memoria de haber venido de fuera [...] los Huaris que son fundadores, como gente cuya fue la tierra y fueron los primeros pobladores, tienen muchas huacas, y **los unos y los otros tienen y cuentan sus fábulas, las cuales dan mucha luz para saber su idolatría**. (Destaque nuestro) Y Llacuaces llaman a los que, aunque sean nacidos en aquel pueblo ellos y sus padres y sus progenitores, vinieron de otras partes [...], gente advenediza, tienen menos huacas y adoran mucho y veneran sus malquis que... son los cuerpos de sus progenitores. **Por esta y otras razones suele haber entre los ayllus y parcialidades sus bandos y enemistades y descubrirse unos a otros y por esta vía venirse a saber las huacas de unos y de otros, y es bien aprovecharse de esta situación cuando se ofrece.**

Es notoria la estrategia tramposa de los extirpadores al plantearles que declararan primero su origen (wari o llakwash) para luego atacar por lo más débil: la discrepancia de los creyentes con respecto a sus propias wakas; pero la información posee una riqueza singular: 1ª Los wachemín –término kulli– se identifican como ‘autóctonos’, ‘sin memoria de haber venido de fuera’. 2ª Los protokulli resultan advenedizos pero no de puna, sino que ‘vinieron de otras partes’. 3ª ¿Por qué era importante que los interrogados contestaran primero esta pregunta?; pues, porque los extirpadores descubrían la cantidad de wakas que poseían (recordemos a los protokulli y su máxima ‘falsa trinidad’ **Ataw Uqu + Sugadçavra + Wawmgavrad**), divinidades supremas. 4ª Los protokulli –luego los kulli– ‘adoran mucho y veneran sus malquis ... que son los cuerpos de sus progenitores (recordemos a Wamansuri escondido en la pared posterior del altar mayor del templo de Wamachuku, como waka, pero de un héroe divinizado, delatado por Marcos, el informante de los agustinos; a Apu Katatkil –héroe-dios– nacido de Kawtawán –la diosa Lluvia, virgen wachemín, madre a su vez de Apu Katatkil –la luz que, tronando, hace temblar (Rayo y trueno a la vez) y Piguerao, (el silencioso relámpago), con menos dioses que los wachemín.



protokulli (evento metonimizado en Wamansuri al que **hazían trabaxar y hazer sus chácaras**) o, mejor, estos últimos se dejaron esclavizar para dominar más tarde, aplicando una estrategia de no-violencia desconocida en las interrelaciones con otros pueblos<sup>36</sup>.

*Tenían estos guachemines una **hermana** que llamaban **KAWTAWAN ~ KAPTAWANI**, [a] la cual tenyan **muy encerrada** que no la veía nadie*, que codificaremos como **O5**. Este es el texto que ‘dicta’ ISA. El cura español utiliza en un apartado el primer nombre y en otro, el segundo; este último parece quechuizado, pues [wani]<sub>N</sub> es una base morfológica quechua que significa ‘sombra’ y [kapta] quedaría sin etimología en quechua. Por eso preferimos el primero porque registra las bases kulli [**Kaw**]<sub>N</sub> = lluvia, según Jaime Martínez y Compañón ([1790] Torero, 2002: 207, 247) y [**tawan**]<sub>N</sub> = según Lobato (1901: 353) *\*vertiente en una quebrada*<sup>37</sup>.

Reflexionemos acerca del informe ‘*tenían una hermana*’ cuyo nombre interpretamos como ‘Lluvia que se convierte en la vertiente que se precipita por las quebradas’. ¿De qué ‘quebradas’ se trata?

- Si examinamos la actual geografía del exterritorio kulli descubriremos que varias quebradas y riachuelos se precipitan hacia la hoya del Pacífico, por entre las abras de la vertiente occidental, y otras tantas por las abras de la vertiente oriental.
- Estas quebradas alimentan después a otras que, al fin, se convierten en ríos y estos en otros ríos que desembocan en el Océano Pacífico hacia el oeste y en el gran río Marañón hacia el este.

---

<sup>36</sup> Burga Díaz, Manuel en su *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas* (1988: 45-55) analiza una de estas danzas vigentes en Chilcas, Chiquián y Mangas como ‘peleas rituales’ en una de sus fases.

<sup>37</sup> Lobato, Juan G.N. 1901. *Arte y Diccionario qquechua-español*. El asterisco \* señala términos que no registró Diego González Holguín en 1608; pero Lobato (1901) los incorpora tomándolos de la lengua quechua de Ancash o del Chinchaysuyo. Algunos de estos vocablos con \* no son reconocibles como quechua, sino como kulli, y otros están ‘quechuizados’ como era de esperar, si fueron incorporados como préstamos en la época de interrelación kulli-quechua.

- Los ríos principales son, de norte a sur (hoya del Pacífico): Chilete-Jequetepeque, Chikama, Moche (cuyas cuencas se hallan en las lagunas San Lorenzo y *Qallakuyán*), Virú y Chao (de cuencas secundarias), Huaychaca (que recibe las aguas del *Quchabuk*), Huaraday, Tablachaka (tributario del Santa este último); Cajamarca, Crisnejas, Condebamba, Chusgón (hoya del Marañón).
- Si centramos nuestra observación hacia el sur del río Moche, descubrimos que los ríos de corto recorrido *Pachachaka*, **Kawtahuán**, *La Vega*, hacen el *Huacapongo* y este se llama *Virú* cuando desemboca en el Pacífico; y vemos que el *Waraday* se agota en el camino.
- Kawtawán es, entonces, el nombre con que se identifica a la lluvia como divinidad que alimenta a las quebradas, los riachuelos y los ríos que bajan a la hoya del Pacífico por el oeste y a la cuenca del Marañón por el este.
- Y si los hermanos de Kawtawán son los wachemín ¿quiénes son estos? Ya sabemos por los datos míticos que eran los primigenios ocupantes del muchísimo tiempo después territorio de los kulli.
- ¿Y por qué mantenían virgen y cautiva a Kawtawán? Para comprender esta metáfora, graficada en la expresión ‘*que no la veía nadie*’, recordemos que el territorio wachemín estaba colonizado por extranjeros que *voluntariamente*, bajo la conducción de Wamansuri, se habían convertido en siervos agricultores. La virginidad y cautiverio de Kawtawán se explican como parte del **conocimiento secreto** que los wachemín manejaban con respecto al control de las fuentes de agua, acción que utilizaron como arma para ejercer dominio sobre la nación protokulli que dependía de Kawtawán para irrigar los valles agrícolas de la costa, la faja adyacente de donde habían comenzado su ascenso muchas generaciones protokulli en un período particular de extenuante sequía por efectos del calentamiento global. Así queda nuestra lectura: Los wachemín eran conocedores de las zonas que proveían agua y además manejaban un sistema con el cual podían controlar, en épocas de sequía, el uso racional de las fuentes,

conocimiento que no querían compartir con sus siervos y que mantenían en secreto por milenaria tradición sacerdotal, no elaborado para información popular o general, sino guardada en inaccesible estado ‘virgen’.

Sigamos el texto: *Y un día fueron los hermanos fuera. Y entonces **Guamansuri** fue a ella. Y con halagos y engaños la uvo. Y la empreñó*. Preguntémonos ¿Fue fácil acceder al dominio conceptual sobre el manejo del agua proveniente de las lluvias para el pueblo *estratégicamente* sometido? ¿Qué significa que ‘un día fueron los hermanos fuera’? ¿En qué consistieron los halagos y los engaños de Wamansuri para conquistar a Kawtawán? ¿Por qué el creador del mito, seleccionó la figura de la **pareja humana** para explicar una prohibición cognoscitiva? ¿Por qué eligió la conclusión *y la empreñó* que es tan seca y contundente?

Primero que nada, *un día* no es un día. Representa aquí varias generaciones de ocupación pacífica de los protokulli en calidad de colonos sirvientes o esclavizados voluntariamente. Tiempo que como siervos constructores y cultivadores de las *chákaras*, aprovecharon para conocer el territorio, para asimilar las bondades de un lugar o nicho ecológico con respecto a otro; a experimentar los tipos de cultivo y las calidades de los terrenos, además del propósito principal: apropiarse de conocimiento y tecnología para manejar en la práctica, el control del agua de lluvias en tiempos de carestía –poseer a Kawtawán, como **mujer** (individuo ↔ colectividad) en el caso de Wamansuri y como **diosa** en el caso del pueblo protokulli (colectividad ↔ individuo) que lideraba–. *Estaban fuera* debemos entender como que los wachemín no tuvieron en cuenta, descuidaron o ignoraron la estrategia wamansurina y cuando la descubrieron era demasiado tarde. Es posible simbolizar este fragmento textual si reemplazamos *los wachemines* por **S<sub>8</sub>** y *Kawtawán* por **O<sub>5</sub>**, entonces obtenemos el **estado: S<sub>8</sub> Λ O<sub>5</sub>**. Pero **O<sub>5</sub>** también es pretendida por **S<sub>7</sub>**, lo cual grafica el estado **S<sub>7</sub> v O<sub>5</sub>**, y se crea la **confrontación**.

$$([S_8 \wedge O_5] \leftrightarrow [S_7 \vee O_5])$$

Esta confrontación queda resuelta cuando Wamansuri logra poseer y embarazar a Kawtawán:

$$[S_7 \vee O_5] \rightarrow ([S_7 \wedge O_5])$$

De otra manera: el nuevo estado  $[S_7 \vee O_5] \rightarrow ([S_7 \wedge O_5])$  ‘los protokulli logran el conocimiento y la tecnología del control del agua de lluvias’ da lugar a una transformación violenta de las relaciones entre la nación wachemín y la nación protokulli, segunda etapa de la estrategia de apropiación del territorio por parte de estos últimos. Por el momento todavía ignoramos la procedencia de  $S_7$  y del pueblo al que representa a pesar de que en el mito se dice *que vino del cielo*.

La transformación violenta acontece por fases:

- *como los hermanos guachemines la veyan preñada*. En esta primera fase, los wachemín analizan la situación de los conducidos por Wamansuri: estos han adquirido conocimiento y tecnología y, al parecer, numéricamente se han multiplicado, territorialmente ocupan varios pisos ecológicos, están bien liderados, aspiran a convertirse en sujetos de poder, liberándose de su estado de explotación y su condición de siervos. Era un estado transformativo que los wachemín no aceptaban tolerar por más tiempo.
- *y supieron el negocio*. Es decir, se dieron cuenta los wachemín, no solo del avance de las huestes de Wamansuri, sino de su propio descuido, de su exceso de confianza en la servidumbre que, rebasados los límites habían transgredido las normas impuestas por los wachemín. ¿Cómo había sucedido lo prohibido? ¿Cómo una virgen, hija de la nobleza wachemín, ha consentido la comisión de un delito contra su estirpe? Wamansuri ¿había cometido una bajeza, una agresión, en tanto era de rango social inferior y marginado, vedado como estaba para acceder a una situación de jerarquía mayor? ¿Podían entonces eliminar a Kawtawán? *Supieron el negocio* significa aquí que entendieron la dimensión del problema

y las consecuencias que vendrían, por lo cual tomaron la decisión de eliminar al causante principal.

- *y que Guamansuri avía sido el **usurpador** y **agresor**. ¿Por qué **usurpador**? Wamansuri se había apoderado del derecho reservado a un noble varón wachemín, que habría desposado a una virgen también wachemín. Pero el esclavizado extranjero había roto y acabado con este privilegio. En la lectura interpretativa: el líder Wamansuri y su pueblo habían descubierto y se habían apoderado del saber relativo al control del agua de lluvias, habían destruido un tabú, acción que no se esperaba que perdonasen los wachemín. ¿Por qué **agresor**? Aunque el texto dice *con halagos y engaños la uvo* ‘por las buenas, por la estratagema y por las malas’ logró su propósito, el haber embarazado a una virgen era un delito consumado con violencia y con vileza. La reacción también tenía que ser violenta.*
- ***Prendiéronlo y quemáronlo**. Prendiéronlo no significa aquí ‘lo tomaron preso’, sino literalmente ‘lo incendiaron’. El enfrentamiento entre wachemines y los oprimidos (ahora en rebelión) protokulli fue feroz. Tal vez desembocó, provisionalmente, en un despojo e incendio de los núcleos o pueblos en que habitaban los protokulli, a quienes les incendiaron bienes y habitaciones. Pero el héroe, sacerdote y guía debió haber llevado la peor parte: **hiciéronlo polvos**, que equivale a decir, lo redujeron a nada, pero contrastivamente, tal como el polvo se difumina, se expandió la rebelión en una dimensión diferente e inusitada en el imaginario popular.*
- ***Y los polvos subieron al cielo**. Su fama, prestigio, carisma tomarían la posición que correspondía, el endiosamiento, la veneración y adoración posteriores en la construcción de la historia del pueblo kulli:*
- [Guamansuri] se quedó allá con Ataguju. Léase alcanzó la divinidad, se transformó.

$S_7$  es reducido a  $\emptyset$  y elevado a  $S^n$ , en una contrariedad aparentemente no comprensible.

Físicamente ya no existe, pero metafísicamente sí. Aquí cierra el autor mítico un período

heroico y fundacional del pueblo al que decide enaltecer. Pero la historia continúa a partir de una conclusión causal: *Por esta causa por entonces **no ovo efecto la creación de los Indios***. ¿Quiénes son los ‘indios’ no creados? Al parecer son los que representan a la humanidad ‘actual’, la que **cuenta la historia mítica** porque en ella se inscribe también el sacerdote informante, pues según la Relación agustina ([1560] 1992: 10) *comenzando a preguntar a los sacerdotes, ¿qué sentían de Dios? ¿a quién adoraban? [...] ¿cómo sabían esto?, dicen que de inmemorial tiempo a esta parte sus padres lo supieron de sus padres y antepasados y así vino de mano en mano hasta nuestros tiempos de padres a hijos sucesivamente*, en oposición a la humanidad primigenia, la protohumanidad, la del tiempo sin tiempo preciso.

- [Al] *cabo de pocos días **Kawtawán parió dos huevos. Y murió del parto***. He aquí, el enigma para explicar el surgimiento de la neohumanidad. No ha de surgir de la nada, sino de la semilla de Wamansuri. Como son fruto de lo prohibido, nacen los representantes en negativo, o mejor, en neutro (los huevos no revelan el sexo de los que nacerán). Kawtawán, una virgen humana, no gesta humanos, sino *dos huevos*, es decir, una velada forma de configurar un nuevo principio, que debían sufrir la afrenta de ser apartados, odiados, despreciados, vilipendiados, *arrojados al muladar* para que otros, –no propios– los vean emerger. Engendrarlos y nacer cubren un período de poca duración, humanizarse es una secuencia inmediata que tal vez dure una sola generación, etapa corta pero llena de sufrimientos. La madre tenía que morir, pagaba con su vida el haber quebrantado las leyes wachemín. ¿Fue Kawtawán quien reveló los secretos conocimientos y tecnología para manejar el agua de las lluvias? Está claro que los protokulli **estudiaron** durante largos años el comportamiento de los ciclos lluviosos y de sequía en el territorio ocupado. De otro modo: Kawtawán se dio a conocer a sí misma. Y, complementariamente, fue buscada por los protokulli. Y habiendo sido del bando opositor, al unirse a Wamansuri se había convertido

en aliada suya. Una etapa vivida en continuos sobresaltos, una convivencia difícil solo comparable al acto de parir, para que emerja lo nuevo, lo actual.

- *Y tomaron los huevos y echáronlos en un muladar.* Aunque no se declara quienes los tomaron y arrojaron, se colige que fueron los wachemín. Pensemos en la torpeza wachemín: creyeron que con haberlos arrojado habían eliminado el producto de la agresión pacífica de los protokulli y no imaginaron consecuencia alguna. Quizá porque Kawtawán misma ya había fallecido. Pero, he aquí que el autor mítico declara la sorpresa: ***Y de allí salieron dos muchachos dando gritos.*** De los huevos no nacieron aves, ni insectos, sino los paradigmas de la nueva humanidad. Esta humanidad emergente es dual, pero no neutral. Gritan los dos. Más adelante descubriremos que esos gritos serán el atributo distintivo solo de uno de los *muchachos*.
- *Y tomólos una señora. Y criólos.* Podemos colegir que esa señora no era del bando de los wachemín (los que los arrojaron), sino de la nación protokulli que aún permanecía en el territorio wachemín. Los **huevos** son aquí el O<sub>6</sub>, de naturaleza dual, tanto con respecto a los wachemín S<sub>1</sub> como en relación a la señora que los cría, en este caso, un S<sub>8</sub>. Pero O<sub>6</sub> se transforma en sujeto dual en el momento en que *salieron gritando* como pareja; entonces se configura el S<sub>9</sub> que, más adelante, solo servirá para identificar a Katatkill.
- *Y el uno se llama el gran **APOCATEQUIL**.* El **ISA** es contundente. **Se llama**, es decir, está vigente, es todavía. Por contraste, el **CSE** es lapidario a la vez que inesperadamente ponderado, pero utilizando un verbo en pasado ‘había, existía’ (ya no está vigente).

1. *Apocatequil, principio de muchos males*
2. Y el ídolo más *temido y honrado* que **avía** en todo el Perú;
3. *Adorado y reverenciado* desde Quito hasta el Cusco
4. Y más temido de los indios

Prosigue el texto en el ISA, dando cuenta de la secuencialidad de los acontecimientos de esta segunda etapa de transformación cultural, pero iluminando la figura de Apu Katatkill, en algunas partes del texto agustino Katekilla, de tal manera que la oposición conceptual **iluminación ↔ opacidad** sirven al autor mítico para explicar el ejercicio del poder, la primacía y la vicariedad en las acciones. En efecto, quien destaca y toma las iniciativas, quien cambia o crea es Katatkill, el *muchacho* eclosionado de un huevo, engendro de Wamansuri, el estratega y guía protokulli que fue a ocupar el Olimpo junto a Atagujó. El nombre Apu Katekil o Katekilla es una palabra quechuizada o tal vez escuchada así por el oído de los chapetones que no siempre interpretaron los sonidos de las lenguas aborígenes como realmente eran pronunciados, sino que los asimilaron a la fonética española. La descripción de los rasgos distintivos de esta divinidad nos ayudarán a reconstruir el nombre kulli.

#### ISA

1. Y el otro hermano se llamava **PIGUERAO**
2. Este **Catequil** fue adonde murió su madre
3. Y la resucitó
4. Y entonces la madre le dio dos guaracas
5. Que su padre Guamansuri avía dexado para que las diese a los que pariese.
6. Con aquellas avía de matar a los guachemines.
7. Y entonces el fuerte mancebo mató a los guachemines
8. Y a algunos que quedaron los echó de la tierra.
9. Entonces se subió al cielo
10. Y díjole a Atagujó:
11. Ya la tierra está libre y los guachemines muertos y echados de la tierra
12. Agora te ruego se críen los indios
13. Que la habiten y labren.
14. Atagujó respondió que si lo avía hecho tan fuertemente y avían muerto los guachemines
15. Que fuese al cerro y puna quellos llaman **GUACAT**, encima de Sancta.

▪ *Y el otro hermano se llamava **PIGUERAO**.* Esta es la única mención a este actante. Por eso decimos que resulta opacado o reducido al silencio y a la secundariedad. Este último rasgo hace de él una divinidad dependiente y relegada, pues cambia su naturaleza de S, para permanecer en la condición de objeto: O<sub>6</sub>.

▪ *Este **Catequil** fue adonde murió su madre.* En nuestra lectura, Kawtawán, la madre muerta no es otra que la lluvia **ausente**, hecho que ha permitido el reinado de la sequía, la



desolación, la hambruna y la muerte. A este reino alcanza a llegar Katatkill, el descendiente de Wamansuri –semidiós, agrícola, wari–, el de los mejores tiempos para la agricultura, aunque Kawtawán la diosa ‘lluvia de las vertientes’ ya se halle en problemas, en un período crítico en que se incubaba la nueva humanidad.

- *Y la resucitó.* Como a Apu Katatkill le asignamos la función de **S<sub>9</sub>** lo encontramos de nuevo actuando sobre **O<sub>5</sub>**. Ahora bien, ¿cómo logramos descifrar este enigma? ¿Qué nos ha querido comunicar el pueblo creador del mito? Kawtawán, la lluvia, ya no alimentaba las vertientes, no estaba solo ausente, sino difunta. Un día de los inmemoriales días de la extenuante sequía, se forman las nubes (¿Ataguju compadecido?), empieza el estertor de los truenos, los disparos de los rayos y la refulgencia apagada de los relámpagos. Kawtawán, la lluvia, **resucita** por la violenta y decidida actuación de un hijo suyo.
- *Y entonces la madre le dio dos guaracas.* Waraka es un término quechua que identifica a la honda en castellano.
- *Que su padre Guamansuri avía dexado para que las diese a los que pariese.* Si Wamansuri destinó estos objetos, eran armas divinas. Lo curioso es que el progenitor sabía que los que iban a nacer eran dos varones (entonces, destinó una honda para cada uno); pero Kawtawán **O<sub>5</sub>** cambia su estatus y se transforma en sujeto **S<sub>10</sub>**, y cambia también la decisión paterna y otorga las dos hondas sólo a Katatkill.
- *Con aquellas avía de matar a los guachemines.* El violento Katatkill debe cumplir una misión peligrosa y por eso debe llevar las dos divinas armas e insignias, simbolizadas en la waraka, pero que no fueron tales.
- *Y entonces el fuerte mancebo mató a los guachemines. Y a algunos que quedaron los echó de la tierra.* En realidad, en el discurso mítico, Katatkill funciona como contrario de Wamansuri, si entendemos las oposiciones violencia ↔ mansedumbre o precipitación ↔ estrategia que caracteriza y distingue a cada uno. Wamansuri ya está en el cielo, dejó su

dinámica no violenta para estatizarse y no volver; su reemplazo por Apu Katatkill, simultáneamente no significa relegamiento ni contradicción, porque el rol de guía y conductor del pueblo protokulli, le es confiado por su mismo padre, para que lo ejerciera en una etapa diferente y para lo cual le provee de armas. Entonces Wamansuri no estando en la Tierra, lo está porque su complemento Apu Katatkill lo representa heredándolo. Debemos entender, de nuevo, que los pensadores andinos son coherentes con la elaboración conceptual de la complementariedad. Las armas de Apu Katatkill podemos caracterizarlas como: primera, la energía juvenil, en tanto era un líder joven; segunda, la acción en el momento oportuno, pues el pueblo wachemín había sido debilitado y su inicial poder basado en secretos de estado culturales ya no eran de su exclusiva propiedad, sino que habían sido descubiertos y asimilados por los protokulli. Estos vivían un estado de rebelión ‘armada’ contra sus antiguos opresores. Por eso aplicaron dos decisiones: exterminar a la nación wachemín y expulsar o expatriar a los rezagos.

- *Entonces se subió al cielo. Y díjole a Atagujú: Ya la tierra está libre y los guachemines muertos y echados de la tierra.* Démonos cuenta cómo, para realzar la figura del huevo-hombre-dios, héroe semidivino, se oculta deliberadamente la acción comunitaria, mediante la contrariedad proeza individual ↔ opacamiento comunal. De manera similar, el diálogo entre el supremo y el súbdito; entre el que sube –y no se queda–, sino retorna a la Tierra; entre el que pide y el que da.
- *Agora te ruego se críen los indios que la habiten y labren.* ¿Qué pasó con los protokulli que se rebelaron y vencieron? ¿Qué fue de la muchedumbre ayer sierva y ahora dueña? ¿Por qué, pues, Katatkill solicita indios para que la habiten y labren? Lo que pide Katatkill es la autoridad para ejercerla como nuevo líder de nuevas generaciones, no sólo de las que sobrevivieron a la hecatombe, sino de otras de su linaje que se hallaban en los otros pisos ecológicos, en plan de ascenso o de colonización, tal vez niños o adolescentes –la generación

adulta ofrendó su vida durante el período de conflicto con los wachemín– que era con quienes comenzaría la reconstrucción de la patria que después se llamaría a sí misma Kulli. Es importante consignar la oposición divinidad ↔ humanidad y, a la vez, la complementariedad entre estas dos dimensiones socioculturales.

- *Atagaju respondió que si lo avía hecho tan fuertemente y avían muerto los guachemines, que fuese al cerro y puna aquellos llaman GUACAT, encima de Sancta para que se operara el nuevo milagro. La interrelación complementaria es un hecho. Wakat es un punto equidistante entre la probable región desde la cual los antiguos protokulli, por oleadas, iniciaron su transversal itinerario en busca de agua y la región de Wamachuku, el otro centro que estratégicamente eligieron como su hábitat para fundar un nuevo centro de expansión cultural. Wakat, lingüísticamente, consta de la base morfológica [waka]N = lugar elevado, sacralizado; también ‘divinidad’ u objeto extraordinario, raro, dotado de poderes mágicos –vocablo común para el kulli y el quechua– y del sufijo –t]suf. kulli = total, en grado máximo<sup>38</sup>. Para este caso específico ‘centro ceremonial reverenciado en grado máximo’ (no necesariamente ‘templo’ en el sentido que hoy conocemos).*
- El CSE nos sitúa en Wakat, precisión que se la debemos al agustino, por el particular interés que puso para destruirlo. En ningún momento informa si allí hubo un templo, sino que más bien, la waka fue un cerro. Leamos:

CSE

1. Donde agora está fundada la villa de la Parrilla, entre Trujillo y Lima
2. **Cerro** donde yo he estado
3. Porque **allí avía muchas ofrendas de chicha y ropa y otras cosas que a él ofrecían** los indios en memoria de su criador

El cronista agustino da testimonio de la evidencia del lugar sagrado y del culto vigente en pleno siglo XVI, al mismo tiempo que reconoce que los pobladores autóctonos practicaban

---

<sup>38</sup> Respecto al sufijo -t] es atribuido al kulli, donde es frecuente en las terminaciones -cat] ~ -cate] con el significado de total. En el quechua de Ancash, subsiste en términos muy contados, es muy poco productivo.

la gratitud hacia los seres que consideraban superiores o extraordinarios. Siendo los kulli un pueblo agricultor, habían echado raíces en un territorio amplio que, como veremos más tarde, no será sino un eslabón más del itinerario protokulli hacia la región donde se originaban las aguas o las lluvias tan escasas en la faja costeña de su origen.

¿Y dónde estaban colocadas las ofrendas si se trataba de un cerro? Probablemente en un abrigo, una cueva, o también en un altar adosado al cerro. Pero lo sacralizado no era solamente la montaña, sino el territorio circundante (**‘el cerro y puna’**), es decir, no un pequeño espacio, sino un dilatado ámbito, ya serrano, más arriba de los 3000 msnm, una ‘hallqa’, el nicho ecológico favorable a la siembra de la papa y de otros tubérculos propios de este tipo de clima andino como el ulluku (olluco), la uqa (oca), la maka. La información prosigue, pero de la fuente ISA, al parecer también intercalando el modo de comprender de un sacerdote hispano.

**ISA**

1. Que fuesen al cerro y **cavasen** con taquillas o **açadas** de **plata y oro**
2. **De allí sacaría los indios**
3. De allí **se multiplicarían**
4. Y **se multiplicaron todos**
5. Y así se hizo
6. Y **de allí salió su principio.**
7. Es grande el acatamiento a Cataquil.
8. El haze los rayos y truenos y relámpagos, tirando con su honda

▪ *Que **cavasen** con taquillas o **açadas** de **plata y oro**.* El verbo cavar es de uso metafórico para indicarnos que no fue fácil la unificación ni el traslado del pueblo protokulli que había de repoblar Wamachuku. (¿No fue conocido el recurso político del *mitmaq* por los protokulli?) Y las herramientas para encontrar consensos o constituir alianzas debieron durar un buen tiempo además de ser elaboradas con el mayor tino. Por eso las **açadas**, además de constituir un símbolo fálico, tenían que haber sido de plata o de oro. También significa que las confederaciones se lograron por el liderazgo: son los guías o conductores de pueblos los artífices del convencimiento. Wakat, el cerro, también está impregnado de simbolismo; es de la región de su dominio como apu, que se constituye la nueva población que se definirá poco

más tarde como kulli; es su ámbito de influencia el que los aglutina en tanto son un conjunto de pueblos cuyas raigambres ya pertenecen a Wakat. La alusión a herramientas agrícolas y al objetivo “**de allí sacarían los indios**” es una confirmación del origen agrícola o wari del pueblo kulli.

Un factor a considerar con precaución en esta parte del mito es que la idea obsesiva por encontrar territorio con aguas suficientes, no los mantuvo tranquilos, sino más bien en alerta constante, puesto que el pueblo paralelo ya había encontrado en la cordillera Blanca el origen de las fuentes que alimentaban su territorio hasta la costa; pero los kulli lo ansiaban todavía, hasta más tarde en que lograron penetrar en la zona y asentarse en un chao al que denominaron Qunchuku [Qun] [Čuku] <agua madre, territorio originario de las aguas> (Conchucos actual). El haber vencido este obstáculo constituyó también otra gran victoria; pero no tan importante como lo fue para los pueblos de la nación quechua.

- *De allí sacarían los indios. De allí se multiplicarían.* ¿Quién los sacarían? Es decir ¿quién opera ahora como máximo líder para conducir a los pueblos, con nueva estrategia? No es, pues, ningún otro que Katatkill. Es él quien se vale de los conductores de menor rango para reorganizar la peregrinación, los asentamientos o la colonización. El autor del mito primero relata el ofrecimiento, la posibilidad del crecimiento poblacional y de su capacidad de organización.

- *Y se multiplicaron todos.* ¿Quiénes todos? Los que apoyaron el nuevo liderazgo. Quienes se adhirieron a la nueva causa y, después constituyeron, el conjunto tanto de líderes como de liderados. ¿Por qué concluye: *Y así se hizo. Y de allí salió su principio*? Ya está de nuevo la federación de pueblos organizada. Hay la posibilidad de apoyar la inicial avanzada que generaciones antes había conducido Wamansuri, el padre de Katatkill. Obsérvese la oposición Wamansuri ↔ Katatkill o lo que es lo mismo estrategia pacífica ↔ estrategia violenta, y el símbolo de las warakas que operan como enlace complementario que, al

comienzo, permanecen ocultas o custodiadas por la madre Kawtawán muerta y en el tiempo actual aparecen activas, impulsadas por la energía regeneradora de Katatkill.

- Es grande el acatamiento a Cataquil. De otra manera, el autor mítico nos está diciendo que prosigue la devoción, la obediencia y la vigencia del culto al dios Katatkill. Declara las razones de este hecho describiendo los rasgos característicos de esta deidad.

- El haze los rayos y truenos y relámpagos, tirando con su honda. Esta imagen de Katatkill, configurada con toda naturalidad, difiere luego con la interpretación que del mismo ser divino hace el sacerdote católico en su antiprograma narrativo que, con menor detenimiento, organiza así:

CSE

1. Adóranle y móchanle muncho
  2. Y tienen del gran temor
  3. Y sírvanle muncho y ofrecen a **su guaca** por miedo que los mate.
  4. ....
  5. El demonio, inventor de la idolatría, mandó que Catequil fuese adorado en Porcón, quatro leguas de Guamachuco
  6. En este Porcón, en lo alto de un cerro están tres peñas muy grandes
  7. Y a la primera llaman Apocatequil
  8. Y a la segunda Mamacatequil (Kawtawán)
  9. Y al tercero Piguerao
  10. Tenía abajo un gran pueblo para su servicio...
  11. En tiempo que vinieron los cristianos a la tierra, aviendo disensión entre Atabalipa y Guáscar porque dijeron a Atabalipa que Guascar avía de reinar... envió un capitán adonde estuvo la guaca... la derribó, del golpe quebróse la cabeza y el cuerpo hízose pedazos...
  12. El sacerdote mayor supo que la cabeza de Catequil estaba en el río...
  13. La sacaron, y con gran reverencia, le hicieron una casa y la adoraban como antes...
  14. Lo primero que deshicieron fue el adoratorio de Porcón los padres fray Antonio Lozano y fray Juan Ramírez
  15. Con gran dificultad y trabaxo hallaron la cabeza y pedazos de Cataquil y la trajeron al monasterio, dando gracias a Dios...
  16. Y después que la viera el padre provincial, **la molieron y echaron río abaxo en polvo, porque no oviese memoria.**
- Se trata de un dios malévolo porque infunde miedo.
  - El culto proviene del demonio, según la concepción católica de este ser.
  - Es un dios falso y mentiroso.
  - A pesar de eso el culto no se ha perdido, lo cual es un escándalo que se debe extirpar.
  - Destruir a Katatkill significa un triunfo de los agustinos, digno de agradecer a Dios.

- Si se destruye a Katatkill se extingue la obra de Satanás, por eso su cabeza la molieron y *echaron río abaxo en polvo, porque no oviese memoria.*

### 2.3.5. EL ANÁLISIS LINGÜÍSTICO

Por el hecho de que solo contamos con piezas léxicas, son estas unidades las que sometemos a análisis. Descubrimos las bases morfológicas y las encorchetamos [B]; los sufijos -suf] y si hubiese prefijos los señalamos con [prf-. Comenzamos por el conjunto de términos kulli del mito fundacional.

#### 1. Ataq Uqu → [ataq]<sub>ADJ</sub> = SUPREMO (A), ETERNO (A)

[uqu]<sub>N</sub> = HUMEDAD, VAPOR

Dios de la Suprema Humedad → Quechua: Hatun Mayu (Gran río celestial) →

Español: La Vía Láctea

#### 2. Apu Katatkill → [apu]<sub>ADJ</sub> = Poderosa divinidad totémica

[kata-]<sub>V</sub> = Temblar, gobernar, originar el pánico, arrastrar.

-t]<sub>suf.kulli</sub> = todo, envolvente, completa o totalmente, organizador, total.

-q]<sub>suf. quechua/ptmo</sub> = Agentivo (el que hace X..., la que, los que, las que, lo que). Al parecer, el sufijo equivalente en kulli es -kill]. Pero nos equivocamos. Lo que pasa es que admitido -q] como préstamo quechua, en kulli se fusiona a -t] de [Katat] como [k]

-(i)ll]<sub>sufijo KULLI</sub>. Agentivo/nominalizador: el que, la que, los que, las que, lo que.

**APU KATATKILL:** El poderoso dios del estertor y el pánico, la energía, el trueno, la luz o rayo, el que todo lo gobierna (con energía).

Donde:

- [Apu]<sub>ADJ</sub> = poderoso dios. Término compartido por los idiomas kulli y quechua y también por otras lenguas sudamericanas como el asháninka.
- [Kata(e) -]<sub>V</sub> = temblar, gobernar, originar el pánico, arrastrar.
- -t]<sub>suf.kulli</sub> = completa o totalmente, envolvente, totalizador, todo.
- -q]<sub>suf.quechua</sub> = Agentivo (el que, la que, los que, las que, lo que). Préstamo del quechua superpuesto a -(i)ll].
- -(i)ll]<sub>suf. kulli</sub> = Agentivo (el que, la que, los que, las que, lo que).

Este último sufijo -ll] fue muy productivo en el idioma kulli. Está presente en otras palabras agudas kulli, y en territorio kulli como en:

Uskil: nombre de un pueblo del departamento de La Libertad.

Wanỹil: cordel de cabuya que se saca de la hoja de penca sometida a putrefacción en agua retenida, por unos diez días, la parte carnosa de la penca se pudre pero la fibrosa queda intacta, tan larga como la cabellera de una mujer a quien nunca se la cortó, blanca y muy resistente; entonces se rasgan las fibras con un peine de hierro; con las hebras así obtenidas se forman los hilos torcidos y, con estos, se teje o se hace sogas y todo tipo de cordeles para amarrar paquetes, ligar varas en los techos de construcciones rurales, látigos para conducir el ganado, etc. En México el cordel se llama pita, aunque la consistencia sea de calidad inferior. En el Perú ancestral se hicieron wanỹiles para afardelar los cuerpos humanos momificados, envolviéndolos totalmente con los cordeles antes del enterramiento.

Kišil: tizne que se adhiere a las ollas de arcilla o a cordeles que cuelgan de los techos *en* las casas *rurales* sosteniendo las ‘shingues’ o azafates de mimbre o suro (carricillo) que guardan las carnes o el queso del ataque de ratones y gatos.

Maychil: sonajas que se llevan en los tobillos para marcar el compás de los pasos de la danza (En quechua: shaakapa)



Kanguil: maíz que se abre como ‘rosa’ al ser tostado

Išpil: verruga benigna (en quechua: tikti)

Postulamos que el sufijo es -λ], pero se materializa como -ill] ~ -il] porque la base termina en la vocal [i: wanŷi, uski, kiši, mayči, kangi, išpi]. Si la base terminara en la vocal [a: šula (rocío), singwa (Singual, pueblo en Santiago de Chuco), kuša (cuajada, quesillo), Iqčal, Čugal, Ukumal (lugares con ruinas arqueológicas en Santiago de Chuco)] se materializa como -all] ~ -al] o en la vocal [u: kanŷul ~ kanŷaluq (zarigüeya), kongul (renacuajo), kadull (chocho o tawri tostado)] se oye -ull] ~ -ul].

**3. SUGADÇAVRA** → [suga]<sub>N</sub> ~ [sugar] ~ [sugaro] = Cactácea (*Melocactus peruvianus Vauapel*) cuya pulpa del tallo se aprovecha como bebida para apagar la sed apremiante, en especial en época seca. Crece en zona kulli, vertientes occidentales bajas y valle del Marañón. [suga] es una base kulli que la encontramos en un topónimo de Bambamarca (Hualgayoc) como <Súgar> que la describimos como una quebrada extensa de largo, estrecha de ancho, en cuyas inclinadas pendientes abundan las piedras, escasea el ichu y crece un tipo de cactus comestible llamado súgar o sugaro, que da el nombre al lugar. Brack (1999, p. 30) describe su *Situación: silvestre y cultivado. Usos: medicinal, el fruto como laxante; ornamental; bebida: para apagar la sed (pulpa del tallo)*. Nos interesa este último dato, pues la sed es una manifestación apremiante de la época seca o de verano<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Al comienzo teníamos este dato solamente. Pero, pudimos conseguir el Diccionario geográfico e histórico de Cajamarca (toponimia departamental) de Carlos Burga Larrea (1983: 1401). Por él llegamos a saber que los topónimos Súgar o Súgares están distribuidos en una amplia zona kulli, como lo detallamos: (planta llapina) utilizada para reducir huesos. Añade que como topónimo se halla en:

- Bambamarca, Chadín y Chumuch, como caserío
- Chota, como cerro
- Chiguirip, como parcialidad
- La Paccha y Santa Cruz, como caserío
- Como nombres compuestos registra: Sugarmayo, una quebrada en Chiguirip, y Sugarorqo (La Paccha), estancia y cerro. Ambos son nombres híbridos, la primera base es kulli y la segunda es quechua. Sugarmayo = Río donde hay súdeares; Sugarorqo = Cerro donde hay súdeares.

Asociada a un mito y a la ideología de búsqueda de agua, Burga anota que en la capital de Santa Cruz, ‘súdear’ es una acequia “que conduce agua potable desde la fuentecilla El Pedernal hasta la ciudad capital. Estas aguas se

**-d] ~ -t]**<sub>sufijo kulli</sub> = de manera total, por completo, íntegro. Se le encuentra ahora en muy pocas palabras del quechua ancashino con significado similar al original, con el matiz ‘aproximado a lo completo, hasta que se completa’ (*hankat*, de modo total; *wilut wilut*, refiriéndose al movimiento en vaivén de la cola del perro cuando su dueño llega a la casa). Es un sufijo improductivo en esta lengua. Pero en el idioma kulli es de uso frecuente, como en los toponímicos Macat (e), Quilcate, Siracat, Silangot, etc.

**[kawra]<sub>N</sub>** = tiempo seco, verano (en la zona sierra). Leemos en ASPADERUC (1992, p. 19).

*“Hay unas aves que les dicen las cabrapishgas [también con retrofleja **cabrapišgas**]... cuando cantan estos animales va a hacer verano y cantan solo en las mañanas cuando está amaneciendo; y cuando se está anocheciendo y cantan, entonces decimos ya va a seguir el verano”*. En este texto descubrimos que el término [kabra] no significa cabra, sino que más bien resulta de la interpretación auditiva sesgada de los hablantes que están en proceso de asimilación del español, y que esta reinterpretación de [w] como [b] es de alta frecuencia entre los bilingües. Entonces, [kabra] + [pishqu] -as fragmentado así se nos presenta como un híbrido de base castellana + base quechua + sufijo castellano: BC + BQ +sufijo castellano. Este es un análisis equivocado. Pero si analizamos el primer componente como [kawra]<sub>N</sub> = y el segundo como [pišqu]<sub>N</sub> obtenemos un híbrido kulli-quechua con el significado de ‘el ave del verano’. Entonces [kawra] es verano en kulli y [pishqu] es ave o pájaro en quechua. En la lista de Martínez (1790) la palabra kulli para pájaro es [pičũñ], donde es observable la pronunciación de [pičũñ] en kulli muy próxima a la del quechua [pišqu] y más evidente en la pronunciación de los niños rurales de Cajamarca [pišgo], con retrofleja, un registro que nos atreveríamos a considerar que [pišqu] quechua, deriva del kulli [pišgo ~ pičũñ]. Entonces, el nombre

---

desbordaron y cuando volvieron a su cauce, dejaron sedimentos auríferos, a tal punto que los cruceños... los recogieron para hacerle hermosa sortija a la Virgen Purísima que se venera en dicha ciudad”. Finalmente, recoge el nombre en plural, Súgares, y los identifica ubicados en Celendín (cerros), y en La Paccha (localidad) “cuyo nombre proviene de las plantas que por allí abundan”.

compuesto **Sugadkawra**, divinidad creada por Ataw Uqu, es la personificación del tiempo seco o verano o el dios de la Sequía Total, fenómeno meteorológico estacional que aquejó a la sierra norte del Perú desde tiempos inmemoriales y hasta la fecha<sup>40</sup>.

**4. WAWMGAVRAD ~ UCUZGAVRAD → [Wawm]<sub>N</sub> = Principio negativo u oposicional de ‘verano’, es decir INVIERNO, tiempo húmedo, también creación de Ataq Uqu, según el texto mítico; [kawra], ya analizado y –d] ~ –t] sufijo totalizador.**

Entonces: Wawmgawrad = Nombre de la divinidad que simboliza al tiempo húmedo o estación lluviosa. Se refuerza este análisis por el uso alternativo de **UCUZGAVRAD**, donde ya conocemos la base morfológica [uqu]<sub>Adj</sub> = húmedo, lluvioso + **d]** ~ **–t]**<sub>suf. ‘total’</sub> sonorizado –ž] por efecto de haberse aproximado a la variante sonora –g]<sub>suf. ‘total’</sub> + **[kawra]**<sub>Adj</sub> = seco + **–d]**<sub>suf. ‘total’</sub>. En esta secuencia [Adj] + <sub>suf. –t]</sub> + [Adj] + <sub>suf. –t]</sub>, el sufijo de negatividad puede ser –ž] ubicado después de la base [uqu].

La representación de /k/ y /t/ como alófonos sonorizados, respectivamente, [g] y [d], se puede explicar por la dificultad auditiva de quienes registraron los nombres o porque en la pronunciación de los informantes ya era un hecho este fenómeno.

**5. WAMANSURI ~ WAMANSIRI → [wama]<sub>N</sub> = Diadema, insignia de dignatario, que se llevaba en la frente. Fenómeno novedoso, no visto antes en un grupo; extraño. Relictos de esta**

---

<sup>40</sup> Los textos que trasladamos son testimonios de la angustia de los pobladores de la sierra norte peruana, con relación al tiempo seco. “Me contaron que en ese año de 1948, en Paríamarca, había mucha gente que no tenía qué comer. Dicen que se alimentaban con los cactus, con la tuna. Hay otras plantas que se llaman lechones, se le sacaba la parte carnosa y comían eso. Mucha gente se moría de hambre también. Algunos se iban a la orilla de los ríos donde había humedad, un poco de humedad, solamente humedad que había quedado y comían yerbas (Sigifredo Fernández, de Paríamarca). Viene la lluvia y ya viene el invierno, deja de llover ya viene el verano... Era el año 1948. Yo ya tenía mis ocho años y estaba en Cascas... escasearon todos los alimentos, no había agua, no había frutos, no había nada. Era una hambruna tremenda, un sufrimiento grande para todas las familias. El agüita teníamos que cargarla en baldes, lejos del río, a dos kilómetros por lo menos. Prácticamente hay sequías cada diez años. En 1968 también hubo. Yo era alcalde de Cospán... no había agua. Tuve que sacar canales de los ojos de agua, de los reservorios, para supervivir los caseríos... del mismo caserío en donde soy nacido, en Siracat, saqué un canalcito por una propiedad privada y el dueño me enjuició y me hizo poner a la cárcel. Yo me defendí diciendo que lo había hecho por la situación de sequía de la comunidad”. (Antonio Bobadilla. Cospán). En ASPADERUC. Todos los tiempos: 70-73.

palabra se hallan ahora en topónimos de territorios quechuas como **Wamas** (pueblo de Yanama), **Wamash** (un nevado al este de Huaraz), **Wamarín** (caserío al sur de Huaraz). En kulli es la misma base para **Wamachuku**. Esta observación nos permite suponer tentativamente la presencia kulli en territorio muy sureño con respecto al de Pallasca que se tenía hasta hoy como límite sur de esta lengua. En el sentido de ‘diadema’ también la encontramos en la cita de Huertas Vallejos (1981: 102)<sup>41</sup>: *Alonso Ricari, indígena de Otuco, declaró que era ministro mayor de dicho pueblo y que oficiaba ceremonias a los ídolos para lo que tenía que ponerse vestimenta especial, colocándose en la cabeza **Guama de plata o de oro**, la que tenía forma de **media luna**. Gracias a este atavío, los demás indígenas ‘lo adoraban como sacerdote administrador de guacas’*. Este dato es importante porque la información pertenece a la **Fase Lliwyaq** de la religión practicada por los naturales del sureste de Ancash (Chiquián) y noreste de Lima (Cajatambo), cuya divinidad fue el Rayo que, en el dialecto quechua local se llamaba *Apu Lliwyaq Kanchara*, paralelo o equivalente de *Apu Katatkil* en el kulli... Aunque en el texto dice claramente [Waman] parece que el sentido de <wama> ‘novedoso, raro, extranjero, inventado recientemente’ es el que para este caso vale. Recordemos los versos del mito: “Atagaju envió a Guamansuri desde el cielo a este mundo y éste vino al mundo a la provincia de Guamachuco, que allí se había de començar”. Es decir, Wamansuri, es el extranjero, novedoso, extraño o aparecido providencialmente que lideró al pueblo protokulli, hasta que se consumara la creación de la nueva humanidad.

---

<sup>41</sup> Huertas Vallejos, Lorenzo. 1981. *La religión en una sociedad rural andina, siglo XVII*. Ayacucho. Perú. Edición de la Universidad Nacional “San Cristóbal” de Huamanga. Este es un estudio sistemático del complejo sistema religioso de una extensa zona andina que comprendía las actuales provincias de Bolognesi (Chiquián) y Ocos y Cajatambo en Lima. El estudio comprende documentación de primera mano consultada en el archivo arzobispal de Lima, principalmente **causas judiciales** seguidas por los tribunales coloniales contra sacerdotes y sacerdotisas indígenas por ‘idolatría’, la misma que constituyó ocupación principal de los ‘extirpadores’. Reviste mayor interés que el mismo libro, el apéndice-guía para investigadores que Huertas cronologiza, y que clasifica, entre cuyos datos se hallan juicios criminales a procesados ancashinos de los pueblos de Mangas (Chiquián), Hacas (Chiquián), Chacas, Santa, Ocos, Yaután, San Luis de Huarí, Huarmey, San Juan de Pararín y el más destacable para saber algo de los kulli, el juicio seguido a sacerdotes autóctonos de Pallasca y Tauca, centros cúltricos de Apu Katatkill.

En el quechua ancashino existe **waman** para nombrar al halcón.

[nsuri] ~ [nsiri]<sub>N</sub> = El significado de este nombre puede ser deducido de lo que como ‘personaje’ hace en el texto; leamos:

*“Y él andava muy pobre entre ellos. Y los guachemines le hazían trabaxar. Y hazer sus chácaras”*

Pero recordemos que fue creado y enviado a la Tierra por Ataq Uqu, la Eterna Humedad, ordenadora de los tiempos. Probablemente fue un sacerdote, profeta o líder protokulli, cuyo pueblo logra ingresar de manera estratégica entre los wachemines y se somete (¿esclaviza?) a las tareas impuestas pero para alcanzar un objetivo que mantiene en secreto; [nsuri] ~ [nsiri]<sub>N</sub>, hipotéticamente, es el que finge ser ‘esclavo o servidor’, lo cual nos dará ‘el esclavo de la diadema’. La diadema es sólo el símbolo de su ‘divinidad’.

No debemos confundir el término kulli [nsuri] con [tsuri], la palabra más próxima del quechua ancashino que porta el significado de ‘hijo’ (con respecto al padre, no a la madre); pues si analizáramos *Wamansuri* como un nombre quechua, erraríamos: [waman]<sub>N</sub> = halcón y [tsuri]<sub>N</sub> = hijo, lo cual nos daría la glosa ‘hijo del halcón’ donde *waman* funciona como adjetivo según orden morfológico: ‘hijo falcónido’ o ‘falcónido hijo’.

**6. WACHEMIN** → [watsi]<sub>N</sub> = raíz + [min]<sub>N</sub> = ser humano + -es<sub>suf. hispano</sub> = plural nominal

Una aproximación al significado de este término la encontramos en Torero (2002: 245), pues afirma que

*“no es descaminado vincular guachemín con los vocablos guaxme ‘pescador’ que registra el lexicon quechua de Domingo de Santo Tomás, y uachimis y uachime yunga que aplica Guaman Poma a los pescadores costeros... [que] se pronunciaba posiblemente con palatal retrofleja [watRmin] ~ [waçmin]. Es muy probable que allí esté el origen y el significado del nombre de Huarmey, pueblo, puerto y valle del litoral ancashino –cuyos pobladores, según la Visita de Mogrovejo, no hablaban quechua, sino ‘su lengua materna yunga’–.”<sup>42</sup>*

---

<sup>42</sup> Torero Fernández de Córdova, Alfredo. 2002. *Idiomas de los Andes*. Lima. Perú. Instituto Francés de Estudios Andinos-Editorial Horizonte. El estudio referente al kulli más detallado y a la vez panorámico se lo debemos a este lingüista, cuya visión se proyecta más allá de los límites estrictamente lingüísticos e ingresa en otros ámbitos

Otro es nuestro análisis desde la lectura del mito fundacional. En el texto mítico, los *guachemines* son los pobladores primitivos, los enraizados en territorio wamachukino, a los cuales las oleadas colonizadoras protokullis comandadas por *Wamansuri* ya los encontraron allí, manejando todo un sistema económico, político, religioso y tecnológico relacionado con el uso del agua, particularmente. Esto negaría el supuesto de Torero al que contraponemos las siguientes razones:

- Los wachemín son los **enraizados** en el vasto territorio wamachukino. Constituyen una cultura que vive en una sociedad organizada y practica una lengua, la wachemín. Pero no por ello son una isla, sino que mantienen interrelación con sus vecinos de la costa y de la selva.
- No son los wachemín los que avanzan, inmigran, colonizan, sino los protokulli quienes avanzan en ascenso desde el litoral en un período de sequía agudizado por el calentamiento global, utilizando las vías naturales de ríos y quebradas de caída transversal, en una dinámica de ‘avance-asentamiento/→asentamiento-avance’ que se repite una y otra vez por generaciones.
- El significado de *guaxme* ‘pescador’ que examina Torero alude más al poblador del litoral y, por lo tanto, se aleja de la relación con ‘wachemín’ que es ‘poblador del contrafuerte andino, de la cordillera, no de la orilla del mar. Igual sucede con *uachimis* y *uachime* que Torero toma de Guamán Poma, palabras que no se apartan del significado captado por Domingo de Santo Tomás.
- En cuanto al término [*warmey*], si bien Mogrovejo afirma que los huarmeyanos hablan una lengua no quechua, es probable que se trate de un dialecto quechua bastante influido por la **pescadora** ~ *kingnam*, dado que el territorio huarmeyano es definidamente quechua y se

---

que se podría decir que no solo incorpora datos de otras ciencias humanas, sino que los maneja en equiparables condiciones.

halla al sur, a muchos kilómetros de distancia del río Santa, el marcador del límite entre el ámbito de influencia o dominio quechua y las otras lenguas del norte costeño y el noreste serrano.

▪ Los topónimos contemporáneos [*Wasmín*]<sub>N</sub> = uno de los nueve actuales distritos de Celendín; [*Waishmín*]<sub>N</sub> = cerro en Huangamarquilla-La Paccha<sup>43</sup>; [*Wachemín*]<sub>N</sub> = quebrada y poblado entre el río Chusgón y el Marañón –oriente de Huamachuco, hacia Pataz–; [*Wachimín*]<sub>N</sub> = cerro y quebrada al norte de Sinsicap, Otuzco; nos alcanzan la posibilidad de tratar a [*min*]<sub>N</sub> como una base morfológica y no como un sufijo, base para la cual postulamos provisionalmente la glosa ‘ser humano, gente, hombre’, de tal manera que si [*watsi*]<sub>N</sub> da ‘raíz’ + [*min*]<sub>N</sub> que da ‘gente’ obtenemos = gente enraizada, originaria, primitiva, inicial, que es el sentido que *wachemín* tiene en el mito. Estos *Watsimín*, según la información mítica, fueron muertos muchos y otros expulsados de Huamachuco, de tal manera que los topónimos registrados aludirían a la gente que buscó refugio. [*Watsi*]<sub>N</sub> con el significado de raíz se conserva curiosamente en el quechua ancashino, Pantoja (1972, p. 169, 347), MED-Menacho (2005, p. 96)<sup>44</sup>, Carranza (1973, p. 28) consigna para [hawa], además de ‘raíz’ la glosa ‘tronco’: ismu hawa, tronco podrido), Carranza (1992, p. 100) reporta para raíz ‘*chapa, shipi, matsu*’ además de la alternancia [*watsu*] ~ [*watsi*]; divergencia que no hay en las otras variantes quechuas, pues **raíz** es ‘*saphi*’ para Cuzco, Ayacucho, Junín (también ‘*sipi*’) según se anota en el Políglota Incaico.

Todo lo argumentado nos conduce a concluir que **la gente enraizada u originaria** fue la nación *watsimín* reconocida con ese nombre por los inmigrantes protokulli hacia territorio

<sup>43</sup> Burga Larrea, Carlos. 1983. *Diccionario geográfico e histórico de Cajamarca (Toponimia Departamental)*. Lima. Perú. Servicio de Artes Gráficas S.A. Estos topónimos son inequívocos. Atesoran la presencia de los *wachemín* del informe mítico como pobladores primitivos, como raíces primigenias de la ocupación humana.

<sup>44</sup> MED-Menacho López, Leonel. 2005. *Yachakuqkunapa shimi qullqa. Anqash Qichwa Shimichaw*. Ministerio de Educación-Corporación gráfica Navarrete S.A. En este diccionario se reporta la alternancia [*watsu*] ~ [*watsi*] y la sinonimia con [hawa] para **raíz**. Pantoja (1972, p. 347) distingue entre *raíz* ‘de plantas pequeñas’ a las que designa [*watsi*] y ‘de un árbol’ a la que llama [hawa].

huamachuquino. Esta nación estaba suficientemente organizada y desarrollada, con una lengua y una cultura propia; opera como la receptora de los protokulli, otra nación obligada por el cambio climático y otras catástrofes a ubicar, no territorio solamente, sino las fuentes de agua que les permitieran sobrevivir y poner en práctica sus saberes, a la vez que a descubrir los conocimientos secretos acerca de la lluvia y el manejo tecnológico del agua que sus receptores cuidaban celosamente. Esto significa que watsimín y protokulli, dos naciones, en cuanto sociedades de seres humanos convivieron por centurias o milenios; en esta existencia mezclaron su cultura, sus modos de vida, sus mundos y, sobre todo, sus lenguas. Entonces, watsimín y protokulli en tanto lenguas, de modo inexorable, tenían que haberse influido mutuamente. Esta interinfluencia dio origen a la dialectalización de ambas lenguas. Según el mito fundacional los protokulli, comandados por Wamansuri primero, y más tarde por Katatkill vencieron, expulsaron o arrinconaron a los watsimín. En este sentido, los topónimos Wasmín (Celendín), Wachemín (Chusgón-Marañón), Wachimín (Sinsicap-Otuzco) son testimonios indelebles de la presencia wachemín en estos territorios, pero ya no como dominadores, sino como dominados, como relictos o como pueblos dialectalizados, bilingüizados –watsimín /protokulli. Y, de manera simultánea, el protokulli en trance de transformarse en kulli, influido por la lengua watsimín, de tal modo que los dominadores kulli incorporaron léxico y gramática watsimín a su propio idioma que, a su vez, dialectalizado así, sufriría más tarde (siglos) el peso del quechua y también del español en cercana pero posterior época.

7. *KAWTAWAN* → [*KAW*]<sub>N</sub> = lluvia + [*TAWAN*]<sub>N</sub> = vertiente en una quebrada.

**[*KAWTAWAN*]<sub>N</sub> = Lluvia que se precipita por la vertiente de una quebrada.** A esta deidad femenina adoraron los protokulli. A ella buscaron en un peregrinaje de siglos desde el inicio de su itinerario en el litoral hasta culminar su ascenso por las fractuosidades de los Andes en Huamachuco. Ella, según el mito, es la madre de los hermanos Apu Katatkill y Piguerao, los fundadores y organizadores de la nación kulli. Este nombre también es metafórico para



identificar el descubrimiento del secreto controlista del agua, propiedad de los antiguos *watsimín*, secreto que les fue arrebatado por los protokulli. El nombre Kawtawán, recordémoslo está muy enraizado en la lengua wachemín.

Este nombre original se quechizó más tarde como [*Kaptawani*]<sub>N</sub>, de tal manera que el cronista agustino consigna los dos nombres; en quechua, sin embargo, [*Kapta*] carece de sentido y [*wani*]<sub>N</sub> porta el significado de **sombra**, lo cual imposibilita el análisis lingüístico si tomáramos categorías quechuas.

8. **PIGUERAO** → Dijimos que este actante sólo aparece en el momento que de su estado de **huevo** eclosiona como **muchacho gritando**, pero después se le silencia en todo el texto mítico. Para descifrar este enigma examinemos los datos siguientes:

- Piguerao debió haber recibido una de las hondas de Kawtawán, su madre resurrecta, como herencia de su padre Wamansuri.
- Katatkill, su hermano, es el principio activo de la energía. Utilizó su dorada arma para cambiar del estado de humanidad wachemín, al estado de humanidad protokulli porque ejerció su poder de la más estertórea manera: *El haze los rayos y truenos y relámpagos*. Y no solamente los producía, sino que provocaba su presencia. El representa el principio de la energía luminosa en cuanto **Rayo**, la energía sonora en cuanto **Trueno** y Piguerao la energía latente, pasiva, silenciosa porque está representado en el **Relámpago**, es solamente el huevo acompañante de su hermano.
- **Piguerao**. Comencemos por la base kulli [rao] ~ de [rawa] (base quechizada)<sub>N</sub> = destello, luminosidad que irradia, refulgencia. Si observamos una tormenta percibimos **rayos**, **truenos**, **destellos**. Rayos primero, truenos luego y destellos al último. Atribuimos a [rao]<sub>N</sub> el significado de ‘destello, refulgencia, luminosidad repentina y fugaz’ que equivale a relámpago por los caracteres físicos de este fenómeno atmosférico. Considerando el primer componente morfológico [*pigue*]<sub>Adj</sub> = silencioso, obtenemos el término compuesto [*pigerao*] que

glosaríamos ‘el relámpago silencioso’. Lo que llama la atención en esta pieza léxica es la presencia de las vocales medias [e], [o] en una palabra nativa. Pero en la colección léxica kulli abunda [e] y también tiene alta frecuencia [o], lo cual nos conduce a colegir que estas vocales sí existieron en el habla kulli como fonemas y no como alófonos de [i] y de [u], como en el idioma quechua, tal cual se nota en los nombres ‘Magdalena de Cao, Santiago de Cao, valle de Chao’ denominaciones que existen ahora en exterritorio protokulli.

No es casual, entonces, la glosa ‘silencioso’ que otorgamos a [*pigue*]<sub>Adj</sub>, probablemente [*piwi*]. En el castellano rural de Bambamarca (Cajamarca) se utiliza el verbo **piñuelear** que traducido es **germinar**. La evolución de esta palabra parece haber pasado las siguientes fases:

- ❖ [*piwi*]<sub>N</sub> = **germen, proceso de germinación**, brote, nacimiento (base nominal kulli)
- ❖ -ill]<sub>suf.kulli</sub> = Agentivo ‘el que, la que, lo que’
- ❖ -ear]<sub>suf.español</sub> = acto de ‘ejecutar lo que la base indica’.

Relacionando este dato con el nombre *kulli Piguerao* descubrimos que los destellos del relámpago no son otra cosa que la germinación y propagación irradiada de la luminosidad. Los destellos del relámpago son silenciosos.

Existe en Ancash-Huari, un pueblo nombrado *Rawapampa*. El análisis quechua nos da las siguientes bases morfológicas: [*řawa*]<sub>N</sub> = campo de cultivo con camellones<sup>45</sup> y [*pampa*]<sub>N</sub> = llanura. Por estos datos consideramos que la base kulli [*rao*]<sub>N</sub> = destello, refulgencia, luminosidad que irradia, ha sido quechuizada de → ([o] = a [wa]) mediante labialización de la vocal [o] > [u] más la vocal de apoyo [a]. De haber sido así ‘los trazos de los camellones’ en un *rawashqa* quechua o ‘surcado’ (ver nota de pie de página) son la metáfora para entender la direccionalidad radial de los destellos del relámpago. Esta misma transformación se habría

<sup>45</sup> Rawa ‘chacra trazada con camellones o surcos de alto relieve’. Esta palabra no aparece en los diccionarios quechuas consultados. La glosa que transcribimos la hemos obtenido de comunicación personal con un natural del lugar, de un rahuapampino, don Juan Palacios Melgarejo. Sin embargo, consultado el Polígloa Incaico (1905: 496) la encontramos como un ADJ *rawashqa* ~ *wachikashqa* ~ *qashqashqa*; como verbo *raway* ~ *wachichuy*, y como nombre *raway* ~ *qashqa* ~ *wachu*: surcado, surcar y surco, respectivamente, solo para Ancash. Para las otras variedades se consigna *sukay*, *wayquchay*, *yapuy*.

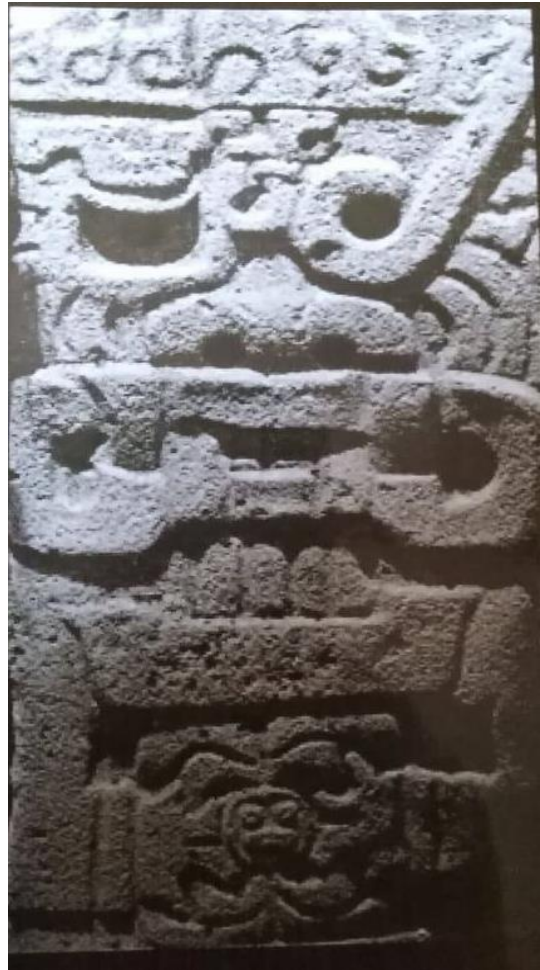
operado en **Rawar** = un topónimo quechua localizado en el distrito de Pira, provincia de Huaraz, cordillera occidental Negra. En kulli la base [řawa] la descubrimos asociada a otras bases en la palabra [qoñarawa] que Flores (1995?: 179) glosa como ‘palitos o leña menuda que arrastra el agua’ como sinónimo de [pišoke] ~ [pišoq] para la cual glosa ‘astillas o leña menuda’ que en *Tauca pronuncian* [píshoc]. El dato es seguro porque Tauca tenía un centro ceremonial kulli en uso para adorar a Katatkill y está presente en la composición de este término [qoñ] que se traduce por ‘agua’. [rawa], base a la que asignamos inicialmente la glosa ‘luminosidad irradiada’ con referencia al relámpago, metonímicamente es aquí ‘luminosidad irradiada parecida a los palitos o a la leña que se relaciona con la producción del fuego’. Así resulta que *Piguerao*, el relámpago silencioso, no es otra cosa que la energía latente que acompaña a la energía activa, atronadora, representada en Katatkill y que el nombre de esta deidad es curiosamente metafórico.

**9. UVIGAICHO.** Este criptograma nominal consta de dos bases: [uvig] ~ [uwi] + [wayču]<sub>N</sub> = habitante de la altura. Gente de la altura (Chetilla-Cajamarca), poblador de la puna, gente expuesta a las granizadas y a las heladas. En este sentido, el componente morfológico ‘*waychu*’ alude a un intermediario deífico que es capaz de salvarse y salvar de estas arremetidas meteorológicas. Pero según el ISA, los protokulli debían dirigirse a Uvigaicho y Unstiqui a los que *mochavan matando coyotes... quando el maíz echa la flor*, e implorando, *dízenles rogad a Ataguju que no cayga granizo... y que me dé muncho maíz, hijos y ovejas...* dato que nos permite postular para la primera base [uvig] o [uwig] ‘protector o vigilante contra el granizo y las heladas’, de tal manera que la reconstrucción morfológica daría \*protector contra granizadas y heladas para la gente de altura.

**10. UNSTIQUI.** Aunque este enigmático nombre aparece una sola vez en el texto mítico junto a su par Uvigaycho, vale aquí el análisis que hicimos en páginas anteriores y que resumimos: admitido que Uwigaycho es el granizo que se comporta como una deidad, además

de intercesora, como vigilante de las decisiones de la deidad suprema Ataq Uqu y Unstiki, la helada, benefactores y castigadores a la vez, estamos ante la misma cosmovisión prolongada en el tiempo y sometida a influencias muy opresoras, como las que se multiplicaron en la colonia al imponer ‘santos patrones’ a todos los pueblos andinos (san Pablo, santa Beatriz, san Juan, santa Magdalena, etc., etc.), lo cual sepultó en el olvido a Uwigaycho y Unstiki. El

persistir de los fenómenos atmosféricos a los cuales representaban, los fusionó en la memoria colectiva como un solo dios, el ‘**dios tuerto**’ atendiendo a que ambos meteoros cuando se precipitan sobre los cultivos andinos o sobre las poblaciones, lo hacen de modo selectivo, por franjas como en el caso de la helada, y de modo enloquecido como en el caso del granizo y que no son como la lluvia. La imagen del dios tuerto, como creación humana, (*poncho blanco*) que esquiva los hondazos, pero que al fin un ‘gentil’ logra semienceguecerlo, no solo está en el relato oral, con el cual se expresa una metáfora muy sencilla que alude a que el ataque no es como el de



la lluvia, general, que moja toda una extensión grande, sino la huella que deja en cuanto helada en una sola dirección diseñando una franja mortal; también al granizo, porque este fenómeno meteorológico penetra a **lo tuerto** y hasta a ciegas, por cuanta hendidura o resquicio encuentra por debajo del tejado, las ventanas, las puertas, las partes resquebrajadas de un edificio, la techumbre de las chozas hasta llegar a los dormitorios, pues al caer se desliza rebote tras

rebote en direcciones insospechadas. Esta imagen se halla esculpida en Kuntur Wasi (San Pablo de Cajamarca, zona kulli).

**11. Ulpillo.** Así está escrito en la crónica agustina (R<sup>3</sup>PPA, p. 25); pero como la ha detectado Trelles es la misma montaña Urpillao (1992, nota 39, p. 21) que Ciro Alegría identifica en la literatura como nevado Urpillao, describiendo a Rosendo Maqui, su personaje principal: ‘*en sus sienes nieva como en las del Urpillao*’<sup>46</sup>. Nombre quechua ‘palomita’, kullizado con -ao].

**12. Pomacoma.** Cabeza del que es puma, líder de los valientes [puma]<sub>N</sub> = león americano (*Felix concolor*) -q]<sub>sf,qichwa</sub> = agentivo + [uma]<sub>NQ</sub> = cabeza, literalmente: el que es cabeza de puma; metafóricamente ‘pensador, guía, conductor, líder poderoso como...’.

**13. Caoquilca.** [Kaokiλ] -ka]. Deidad kulli considerada entre las nueve principales, reverenciadas y privilegiadas por los inkas. En la nota (40) de Trelles (1992, p.21) se informa que es el nombre de una quebrada que alimenta al río **Consuso** y también de un cerro, como se puede verificar en el mapa de Pataz. R<sup>3</sup>PPA (1992, p. 23) explica que era

*una piedra como una mano... estaba en un despoblado, tenía una casa hecha de molle... ydolo muy enbixado (colorado), concurrían siete u ocho pueblos a pedir agua... encontramos un hechicero corcovado que dixo que la guaca lo había puesto así; ésta destruymos y derribamos las casas y las quemamos y la piedra molimos y echamos las demás donde no pareciese;*

datos que nos permiten analizar el nombre como ‘deidad que extiende la mano para donar lluvia’ → [kao]<sub>NK</sub> ~ [kaw] <lluvia> [ki] -λ]<sub>sfK</sub> = adjetivo/nominalizador <el que, la que>, elementos a los cuales se les ha añadido el verbo quechua [ka]<sub>v</sub> = ser/estar y omitido -q]<sub>sf</sub> nominalizador quechua → <el/la proveedor (a) de lluvia, resultando así un nombre quechuizado.

---

<sup>46</sup> Alegría Bazán, Ciro. (1967) El mundo es ancho y ajeno

**14. Quingachugo.** [Kinga]<sub>NK</sub> = cernícalo (Flores, s/f) de colores blanco plumizo y marrón plumizo. [čugo]<sub>NK</sub> = helada, granizo → ‘dios tuerto’. Deidad relacionada con el <dios tuerto> que ataca desde el aire, como el cernícalo.

**15. Nomadoy.** Parece que existe aquí error de lectura en el nombre deífico registrado en la crónica agustina. *Noma* debe ser [Nama] y *doy* debe ser [Day]. La base [nama] identifica al lugar donde estuvo aposentado Katatkil (Namanchugo) en Porcón, actual cerro Icchal fehacientemente demostrado por Topic, y [day] es otra base morfológica registrada por Adelaar con el sentido de <montaña> (1989, p. 92), de lo cual se obtiene <montaña>; en cuanto a [nama]~ [naman] ~ [ñamas] o quechuizado en [namayoc] que existe como topónimo, según informa Burga (1983, pp. 1013, 1029) podemos asignarle la glosa <cuesta, pendiente, ladera de carácter sagrado>. Ñamas está en territorio kulli (Shadas, Magdalena, Cajamarca) y Namayoc ~ Namuyoc, en La Paccha, provincia de Chota, colindante con Bambamarca, de tal manera que la deidad Namaday sería “dios montaña” hasta el cual se llega por una pendiente prohibida o sagrada.

**16. Guarcaayoc.** Warka ‘guedeja que se forma en la cabellera de los niños porque no se les corta el cabello, se apelmaza con el moho al paso del tiempo, y no se toca sino cuando se realiza el ceremonial del landaruto’; -yuq] sufijo quechua ‘que posee, o es dueño de...’ En Lobato (1901, p.131), con asterisco, se lee \***huarca**. Cabellos enredados, crespo. El de los niños lo cortan con festejo. Nombre kulli quechuizado [warka]<sub>NK</sub> = guedeja, cuya tradición se mantiene ahora con la finalidad de recibir regalos por el primer corte del cabello y, que antiguamente, era para cambiar el nombre inicial de la criatura.

**17. Guana Catequil.** [Wana-]<sub>V</sub> = ‘acostumbrar, experimentar, escarmentar’. En el texto, posiblemente El que ha sido verificado, asimilado o escarmentado por Katatkill. También [wana-] adaptarse, aclimatarse, asimilarse al culto o ser devoto de Katatkill; tal vez la deidad cuya función era reclutar adeptos o alcos -sacerdotes- para Katatkill.

**18. Casipoma.** El nombre de esta deidad es quechua. [qišya]<sub>ADJ</sub> = enfermo, alterado, bravo, encolerizado y [puma]<sub>N</sub> = león americano. En la descripción agustina se informa que

*“Guainacap tenía en muncha y la traya en la guerra y hera muy su querida; era de palmo y medio de largo, era muy mal hecha y fea y tenía una garganta desgarrada, y en ella un agujero y dado por encima un betún que parecía cuerpo humano más que palo u otra cosa; [...] le echavan por la garganta una oveja de aquella tierra y la consumya [...] andava y bramaba como león, hacía gran ruido”.*

Era la representación de la guerra; a esta deidad se encomendaban los guerreros, pues su poder de destrucción era inmenso.

**19. Llayguén.** Muy interesante deidad. El cronista (R<sup>3</sup>PPA, p. 21) informa al detalle que

*“en una gran cueva... entrábase por unos escalones bien hechos, y en lo hueco de abajo, estaban munchas cosas muy bien puestas y a un lado puesta una piedra que hera el ídolo que llamavan Llaiguén, a quien mochaban y pedían agua y otras cosas; a esta cueva ocurrían grande gente de todas las provincias a pedir sus necesidades..., a esta cueva cegaron con munchas piedras... y el ydolo hizieron polvos y quemaron”.*

Podemos observar que Llaiguén es una deidad protegida por un fenómeno natural, una cueva, y su actuar es semisubterráneo. Que los Kulli le pedían agua y otras cosas nos parece la información de mayor relieve, pues *Llaiguén* resulta así la proveedora del agua subterránea que, como sabemos, en la sierra norte del Perú este recurso es muy escaso, salvo en la época de lluvias. Flores (2001, p.35) informa en su recopilación de léxico kulli que **llaigue** es el nombre del tallo de la tuna, o también de la flor del cactus. Observar la hermosura de la flor del cactus en blanco albo, crema o púrpura o las de la tuna en variedad de colores (blanco, amarillo, anaranjado ardiente, púrpura) captura nuestra sensibilidad estética. Llaiguén es el proveedor del agua subterránea que, en tiempo seco, beben los cactus y, por ello, las tunas, plantas cuyas frutas proporcionan frescor y savia en época de sequía, incluso. Así resulta que Llaiguén~Llaiguen~Llaigue significa ‘causal, principio de la existencia del agua subterránea y sus captores la tuna o el cactus, a los que nutre de savia subterránea’.

**20. Tantaguayanay.** Divinidad kulli post-inka bautizada y admitida por un sacerdote nativo:

*“una india andando pensando en las cosas de Cataquil, aparecióle una piedra pequeña y ella tomóla y llevóla al gran hechicero; y dixo: ‘esta piedra hallé’ y entonces el hechicero preguntó a la piedra ‘¿quién eres?’ y la piedra respondió... ‘yo soy Tantaguayanay’, hijo de Cataquil, y el hechicero dixo: ‘Si eres hijo de Cataquil, llevémoste a tu padre; y desde allí le comenzaron a honrar’”.*

Un intento de análisis de este nombre arroja los datos siguientes:

- El dar nombre es una atribución del sacerdote. Cumple el ritual preguntando al ídolo potencial y el sacerdote mismo responde, con lo cual la nueva divinidad es admitida en el panteón.
- La nueva deidad va a formar parte del panteón de Katatkill, principal divinidad kulli a la llegada de los españoles.
- [tanta] es una base morfológica kulli. En el quechua sureño [tanta ~ t’anta] es ‘*pan de trigo o de maíz*’ (González Holguín, Diego. 1608 [1952] p.337); así mismo en los diccionarios actuales de Carranza (1992: 87), Pantoja (1972: 139), Guardia Mayorga (1967: 126), Lobato (1901: 354) y el Polígloa Incaico (1905, p. 368 [t’anta]); también es una base verbal para ‘reunirse’. Pero, [tanta] solamente en Guardia Mayorga (1967: 126) significa **pobre, andrajoso**, y no aparece en el segmento del vocabulario del Chinchaysuyo de su diccionario, sino en el listado léxico general, dato importante porque es este el sentido en que [tanta] funciona en kulli.
- [guayanay ~ wayanay], aunque no aparece más que en el Polígloa Incaico (1905, p. 251) atribuido a Ayacucho y Áncash, y en Pantoja (1972, p. 69) significa ‘golondrina’, lo cual se confirma (ASPADERUC, 1990, p. 181) por el dato cultural actual:

*“¡Vienen los guayanaycitos!, decimos. Así se llaman las golondrinitas. Cuando pasan en bandadas y hacen remolinos, vuelan en círculos, es lluvia general; y cuando pasan haciendo rayas es lluvia ligera”.*

Wayanay, Wanay, Wané (en transformaciones sucesivas) existen ahora como apellidos en Áncash, lo cual nos induce a pensar que Wayanay fue un ave totémica. Si unimos los datos tal como los unió el sacerdote kulli, Tantaguayanay al ser bautizada es una divinidad de los pobres, (fue recogida por una mujer común) de los carentes de agua, cuya función era anunciar la lluvia



en sus dos formas: la general y la ligera, según se leyera los indicios en su vuelo, ateniéndonos a la explicación del texto actual en el castellano de Cajamarca y a la reminiscencia de que fue Katatkill el resucitador de su madre [Kaw] <lluvia> [Tawán] <vertiente>. Las wayanitas anuncian la lluvia después de la muerte de Kawtawán en el período seco –el verano andino–, es decir, la resucitan, la actualizan.

[tanta] es una base morfológica importante en el kulli. Se halla como nombre de montañas y de personas nobles. “... *si miramos al cerro de Tantarica con neblina, los viejos dicen: -¡Ya está Tantarica con gorra, ya va a llover!*”. Espinoza (2018, p. 32-35) registra los nombres de varios curacas cajamarquinos: Tanta, principal del pueblo de Chundo; Tantatungo, principal del pueblo de Ayamaloma, Tantasucan... de Malcadén; Tantacuye, señor del pueblo de Chondal; Tantacacas... de Llapa; Tantayali, principal de Bambamarca; Tantacundor, de Quiven; otro Tantacondor, de Guambo; Tantacaxa, de Yaocuxulca; Tantachuro, de Capayn; Tantallaxa, principal del pueblo de Callao. En todos estos nombres subyace el concepto de ‘líder o guía de los pobres’ o de quienes tienen carencias.

**21. Tantaçoro.** Importada del sur, nombre híbrido quechua-kulli: [t’anta]<sub>NQ</sub> <pan de maíz> + [suro]<sub>NK</sub> <carricillo> (*Chusquea spp.*). Literalmente: Carricillo del pan, significado aparentemente inconexo. Pero, nombre metafórico, pues el suro es un tipo de carrizo silvestre abundante en los valles interandinos del norte peruano, forraje excelente para cuyes y tallos muy duros con los que se arma construcciones rústicas resistentes y se puede labrar husos para hilar y torcer fibras vegetales o lana. Los conceptos destacables son ‘abundancia + utilidad’, implícitos en ‘suro’. Divinidad oráculo, relacionada con la predicción del tiempo, el clima, y la multiplicación de las especies (abundancia):

*“estaba desde el tiempo del inga y en esta se metía el demonio y hablaba mucho en ella y hacía entender a los indios que crecía como crecen los hombres... era muy honrada y acatada de toda aquella tierra, la más servida, la qual tenía para su servicio quarenta y un vasos de plata y cinco coronas y catorce como herraduras que le ponían en la cabeza, a la hechura de herraduras de caballo; y también las encaxavan por la barba y así unas abaxo y otras arriba, y catorce*

*trompetas de plata y cobre, y siete toldos grandes, los dos muy hermosos los cuales son los doseles que están en el altar mayor del convento. Todo esto para sus fiestas y nueve ovejas para sus sacrificios; de ropa, para su vestir, tenía treinta y nueve piezas de ropa y cinco de argentería de plata, gran cantidad de vasos de diversas maneras... muy hermosos atambores... y plumas... y chuspas y chumbes que son como vendas que se revuelven las indias...”.*

Los objetos ‘*como herraduras*’ predicán la representación del arco iris, meteoro muy relacionado con la época de la agricultura, la lluvia, el sol y también con el tejido multicolor. Las ‘*vendas en que se revuelven las indias*’ son las faldas rectangulares (anaku) hechas de una sola pieza que se envuelven a la cintura las mujeres y se la sujetan con una faja (hasta hoy en Chetilla-Cajamarca). Esta prenda y ofrenda a la vez, se asocia al hecho de que Tantaçoro es un símbolo complejo, pues, no estaba solo (R<sup>3</sup>PPA, p.27) sino *con otros tres, el uno se llamava Caruaçorua y el otro Guarasgayde y la otra, era mujer, Guagalmojón. Esta guaca e ydolo tenyan diez hijos consigo que heran ydolos*. La producción y reproducción agrícolas se hallan integradas con la reproducción humana. En este sentido, la descripción que el agustino hace de Guagalmojón es, por demás, interesante:

*“un vulto de mujer, descubiertas sus vergüenzas mujeriles, y hacía entender a los indios el demonio, que por allí engendraba los indios y los multiplicava... Hazíanle grandes fiestas, pero los padres la quemaron porque no se engendrasen más hijos de perdición”.*

**Guajalmojon.** [waga-] es una base kulli para ‘sangre’. En el quechua ancashino es un verbo: ‘llorar’; se halla también en el nombre de la ‘papa wagalina’, una especie nativa cuya piel es intensamente roja, una lámina muy fina, delicada y su pulpa es amarilla, de breve cocción; se cultiva y requiere mucho cuidado, en las punas entre Cajamarca y Hualgayoc; se puede consumir la cáscara también sin que pierda la calidad de su sabor. A esta base se ha agregado el sufijo nominalizador kulli -λ] + [mohon], otra base kulli para <semilla, grano, pepita> “pepita o, de modo general, semilla de color rojo sangre”. Para aceptarla como deidad femenina, símbolo de la reproducción humana, debemos incorporar el concepto ‘reproducir o procrear’ que el agustino captó al describir ‘*el vulto de mujer*’.

**Qarwaçorwa.** [qarwa]<sub>ADJ</sub> <amarillo> [surwa]<sub>NK</sub> = oráculo, adivino, que predice o se anticipa, usando como amuleto un objeto dorado.

**Guarasgayde.** [wara]<sub>NK</sub> ~ [waraq̣la] = duende (Flores, (2000), en *Tipshe*) -š]; Lobato \*[huaray], el día de mañana; Burga [waraq̣la] jornada de trabajo en el campo] [gayde], base kulli para ‘enamorado’. En Cajamarca se cree que los duendes tanto ‘hembras’ como ‘machos’ atraen y encantan a los seres humanos para reproducirse. Cuando se tiene que pasar por sitios ‘malos o encantados’ y se tiene hijos adolescentes, al cruzarlos, estos jovencitos deben ‘defecar’ o ‘miccionar’ para ahuyentar a los duendes rechazando el encanto. Así que *Guarasgayde* es una deidad kulli identificable como un enamorado o enamorada duende, y, en el contexto en que lo describe el agustino, asociado a Guajalmojon, quizá uno que es macho, que ayuda a la reproducción con esta diosa.

**22. Cauri.** Podemos leer en la crónica agustina (R<sup>3</sup>PPA: 22):

*“en un cerro altísimo y muy redondo... es cosa de espanto los vientos que haze...está otra cueva de la qual salía gran viento alrededor de ella, avía grandes corrales para sus sacrificios; dentro de ella estaba un ydolo que llamavan Cauri y allí dentro echavan y arrojavan sus sacrificios...”*.

No describe el agustino la representación lírica del viento. En las reminiscencias de la cultura kulli actual se le figura como un joven ‘elegante’ que, subiendo a una ‘filita’ (cerro redondo) estira los brazos y se lanza a volar. Se le clasifica entre las deidades maléficas. Nos informamos por ASPADERUC (1990: 164-171) que:

*“Con el viento viene el shapingo. Cuando lo maldecimos, peor es el viento; quiebra montes, levanta las casas, cuando se mete a una casa lo levanta el techo. A mi abuelita el viento lo desnudó en los Baños del Inca, lo trajo su ropa y lo halló sque aquí en su casa. El viento es enemigo pue.”* Algunos reconocen que ayuda en las eras, para separar la paja del trigo o la cebada. Además, se le clasifica en viento, huracán y remolino. La concepción del viento como ‘remolino’ parece antigua: *“Cuando viene el remolino uno tiene que agacharse... Dicen que el remolino es el diablo. En medio viene bailando, dicen; viene el diablo...bailando... Es un señor cojo que se va así bailando en una pata nomás; no puede pararse, por eso es que siempre se va dando vueltas, así se va revolviendo”*

Tampoco se utiliza ya el nombre **Kawri** para identificar al viento en kulli. En el quechua ancashino, los hablantes no recuerdan cómo se dice viento y alcanzan ‘*biyentu*’ como respuesta. Pero Kawri, era la deidad del viento, vigente en el momento que los agustinos extirpaban las idolatrías (1557-1560) en la región de Huamachuco. En Bambamarca y también en Huaylas, el nombre del viento se oye solamente en la época de cosecha de los cereales: ¡*Wayra, wayra, wayraaaaaa!*, se le llama para que ayude a llevar la poña o pajillas resacas, dejando en la era las semillas solamente.

**23. Guallio.** Deidad kulli que, aunque no se describe la imagen o los componentes figurativos sí se explica su función (R<sup>3</sup>PPA: 22-23):

*“Mochavan y adoraban cuando hilaban ropa del inga... a este venyan a mochar desde Caxamalca...; ofrecíanle coyes y untaban las peñas con la sangre; ofrecíanle también huesos y torteros y cuernos y husos con que hazen la ropa y cumbi”.*

Esta es una deidad hilandera y tejedora, por lo que se nota en el sentido de las ofrendas. Los tejedores, sus devotos, no son solamente los huamachuquinos sino de otras regiones distantes. La alusión a Cajamarca es muy interesante. A esta circunscripción fueron traídos los wayakuntu “*pastores y tejedores al servicio del Estado*” (Espinoza, 2018 p. 202) desde la lejana sierra piurana (Ayawaka y Wankapampa), especialistas en la confección de finísimos tejidos llamados ‘kumbi’. Es atribuible la presencia de Guallio a estos mitmaq, en Huamachuco, aunque también estuvo otro grupo de ellos en Cajabamba (Cauday, Purigual, Ñuñabamba). Los nombres de los lugares son kulli, menos el de Ñuñabamba que tiene estructura quechua (llanura de la ‘numya’ o ñuña, *Phaseolus vulgaris* L.). En el quechua chinchaysuyo, anota Lobato (1901, p.125) con asterisco *\*huali*, nom. *Pollera de indias*. Esta es la base kulli de ‘guallio’, [walli-]v = tejer, relacionada con los atributos de la deidad tejedora; en quechua es [awa-]v = tejer, anotada también por Lobato (sin asterisco) ‘*ahua, la urdimbre o tela urdida*’ y ‘*ahuarini*

= comenzar a tejer'.<sup>47</sup> Ha sido identificada por Pérez (2012), quien la describe y nos hace pensar en lo que los agustinos extirpadores de lesa cultura destruyeron. Es notable, por otra parte el parecido de esta huaca con las ventanillas o tumbas kulli existentes en Otuzco, Bambamarca (Apán y Llaucán) y en Cajamarca (Combayo y Yanacancha), constituyendo un punto a favor de la unidad cultural kulli en actual territorio cajamarquino y las liberteñas provincias de Santiago de Chuco y Cachicadán.

**24. Topallimillay.** Divinidad inka, 'pequeña y negra que parecía plomada de albañil', símbolo de un linaje particular orejón, insignia de mando o dominio, al parecer.

**25. Muniguindo.** Deidad de forma redonda como lo describe su nombre kulli [munig]<sub>ADJ</sub> = redondo + -ndo]<sub>sufK</sub> = que está o que es; oracular, con respecto a que podía aconsejar las estrategias bélicas y ayudar en lo que se debía hacer para ganar una campaña bélica.

**26. Yamaguanca.** Dios montaña, protector del poblado kulli para enfrentar las rebeldías de algún pueblo. Era invocado junto a Yamoguanca para que ambas deidades, les dieran fuerza para resistir y vencer. Eran, a su vez, guardianes, espías y energizadores.

**27. Quispeguayanay.** [qishpi]<sub>N</sub> = cristal, resplandeciente, transparente [wayanay]<sub>N</sub> = ave. Deidad tintorera. Nombre metafórico para representar el éxito en la obtención de tejidos multicolores, principalmente el negro (el color del plumaje del ave). Ambas bases son quechua.

**28. Magachi.** Deidad kulli, controladora de la sequía. A ella debían solicitar agua durante la ausencia inusual del agua. Estaba representada por un par de cantarillos. La solicitud de agua debía ser colectiva, comunal e implicaba ayunos y otros ritos y sacrificios.

---

<sup>47</sup>Pérez C., Ismael (2012: 174-177) describe esta huaca como "un cerro elevado de aspecto dominante. Fuente de múltiples leyendas y creencias mágico-religiosas, conservadas por los pobladores del lugar... [que exhibe]: un "grupo de piedras paradas...; una pocita, fuente de agua de forma cuadrangular tallada magistralmente en la roca...protegida por un gran bloque de piedra irregular puesto a manera de tapa... siempre con agua cristalina, circundada por una pequeña canaleta... al parecer para recibir agua de lluvia, evitando se mezcle con el 'agua sagrada' del interior de la fuente... desde la pocita se observa el imponente cerro Icchal [donde está el templo de Katatkill]; un grupo de Ventanillas..., doce concavidades talladas en un gran bloque de Piedra de apariencia triangular desprendida de la misma roca maciza; un grupo habitacional: noreste de la ladera superior del cerro sobre la margen derecho de la quebrada Surgurán. Ocupa un área aproximada de 2 a 4 hectáreas y está cubierto de ichu".

**29. Guachecoal.** [watsi]<sub>NK</sub> = raíz, punto de origen, núcleo originario, tronco familiar [koa]<sub>VK</sub> = velar, cuidar, guardar -λ]<sub>sFK</sub> = nominalizador/agentivo = el que...: Divinidad que vela por los habitantes de un pueblo. Es el equivalente del quechua [wanka]. Aparece definido por R<sup>3</sup>PPA (1560 [1992, p. 26]) como *guarda de todo el pueblo...una gran piedra hincada como los pilares en las partes donde ay nieve para mostrar el camino...la tienen por ojo del pueblo...más de tresçientas se quitaron... y en munchas partes en su lugar pusieron cruces.*

**30. Uzorpillau.** Huaca regional que atraía a la colectividad a las festividades. Tenía relación con la abundancia de ropa, armas de guerra, aprovisionamiento de alimentos, y de acción de gracias a las otras huacas. Las fiestas a esta huaca eran cada un año y a quienes no asistían no obstante la convocatoria tácita los castigaba con diversas enfermedades tanto individuales como colectivas, por ejemplo, con gusaneras o epidemias que diezmaban a las poblaciones.

**31. Acuchuuacque.** R<sup>3</sup>PPA (1560 [1992, p.29]) informa que “*quando nascen de un vientre agora sean hombres o mujeres o ovejas, siempre ayunaban cinco días y no salen el sexto día en honra de una guaca o ydolo que tenyan para esto que se llamava Acuchuuacque, y después del sexto día salen a mochar a la falsa trinidad que es Ataguju y lo demás ya dicho*”. [akuču]<sub>N</sub> = gemelo, adherido, base morfológica kulli y [wawqi~waqi]<sub>N</sub> = hermano en el quechua ancashino corrobora esta antigua información al explicar su autor, Díaz, J. (2005, p. 38) la entrada léxica “*CUCHO. Este término se usa para referirse a cualquier par de entes que se encuentran pegados de origen, algo así como los siameses*”. Agregamos que, siendo la información de Cascas (Contumazá), extremo occidental de expansión kulli, se halla pronunciado con retrofleja [kuču] en el apelativo híbrido kullihispano bibásico [kuču] + [mwela] <diente crecido o montado sobre un diente anterior> en el castellano de Bambamarca, cuasi extremo oriental de expansión del kulli en Cajamarca. Pérez (2012: 48-54) la ha identificado solo como Acque, actualmente. Los datos revisten importancia capital para

establecer la identidad o semejanza entre restos culturales ubicados en La Libertad, muy similares a los que guarda Cajamarca en su territorio.<sup>48</sup>

**32. Yanaguanca.** Nombre de morfología quechua. [yana]<sub>ADJ</sub> = negro + [wanka]<sub>N</sub> = piedra de forma fálica que se colocaba a la entrada de los centros poblados para protegerlos.

**33. Yulcaguanca.** Quechua [Yullka ~ hullka ~ shullka]<sub>ADJ</sub> = el último hijo + [wanka]. Para completar la información de 32, estos monolitos tienen descendientes, lo cual completa su carácter sagrado.

**34. Mayllar.** En la lista de González (1915) figura [mai] cuya glosa es <pie>. En la misma lista ‘maico’ [maiko] es <cobertura> y [maivil], reconstruido [may]<sub>N</sub>= ‘pie’ y [wiλ] es <sandalias>. En el castellano de Cajamarca la palabra <maichilejo> conserva la base [mai] ‘danzante nativo que envuelve sus tobillos y su pantorrilla con maichiles’, esto es con sonajas de frutos secos cuyo estridente sonido marca el compás de los danzarines, en las fiestas patronales. Para cubrir la pantorrilla, cada semilla seca es agujereada y adherida con hilo de cabuya a un pellejo cuadrado previamente curtido, el mismo que está hecho a la medida del volumen de la

---

<sup>48</sup> “Cerro Acque Este-Cerro Acque Sur. Altitud 3800 msnm. [Este], conjunto de terrazas agrícolas en el flanco oriental, caserío La Colpa, distrito de Santiago de Chuco. Son de diferentes tamaños y se extienden en un área aproximada de 3 has., y se encuentran asociadas a canales de riego...y al complejo urbano en la cima del Acque. [Sur] Estanque de agua ubicado entre dos promontorios al sur del complejo urbano...el agua captada, fue al parecer, por filtración natural y es uno de los varios estanques que debió irrigar las terrazas agrícolas... [A 27 m más arriba se halla el] complejo urbano en tres salientes o lomas de la cima del Acque...el área de mayor magnitud presenta arquitectura monumental con edificios que indican haber sido hasta de tres pisos, los cuales están alineados en verdadera traza urbana formando calles, callejones y pasadizos. Los recintos son de planta rectangular y cuadrangular, contruidos con piedras de campo y arcilla de coloración rojiza...; algunos de los recintos llevan piedras salientes a diferentes alturas, a manera de clavos; ...en una de las esquinas de los recintos de un segundo y tercer piso existe un petroglifo en forma de líneas quebradas y superpuestas... En el extremo NO del área urbana hay chacras de cultivo, actualmente abandonadas desde 1982 por la sequía que viene soportando esta región. En la superficie se encuentran excelentes muestras de cerámica y material lítico para relacionar la ocupación del sitio, la cual empieza al parecer desde el período Formativo Inferior hasta el imperio Huari, planteando la hipótesis de que la ocupación más intensiva debió darse durante el período de los Desarrollos Regionales como un importante centro urbano en la cuenca superior el río Chao. En realidad, el complejo urbano de cerro Acque en la cuenca superior del río Chao, geográficamente, se ubica entre las nacientes de los ríos Chorobal y Huaraday, es comparable únicamente con las ruinas de Huasochugo, Sulcha, cerro Sango y otros sitios de la cuenca del Marañón”. Aunque el deseo agustino de que ‘no oviese memoria’ se ha cumplido parcialmente, las evidencias demuestran que no lo pudieron destruir todo. Los gemelos son los cerros Acque Este y Sur.

pantorrilla y se ajusta a ella con hilos que forman rombos al zigzaguear la costura que une ambas aristas del cuero; así resulta firme la adhesión. Vamos a utilizar esta información cultural para proponer que el nombre de la divinidad tiene dos bases: [mai] <pie> y por extensión de campo semántico ‘extremidad inferior o superior, pierna o brazo’, y [lar] <tullir, encoger, enroscar> que coincide con la descripción de R<sup>3</sup>PPA (29-30): *‘los que a ella llegaban irreverentemente ... luego se le encogían los brazos y piernas y quedaban tullidos; por esto no osaban llegar a ella y así quando los padres la fueron a quemar, no la osaban mostrar de myedo’*, era el ‘dios que tulle’ (si no se le reverencia).

**35. Paucar.** *‘hecho de barro a reverencia del demonyo porquel se hizo papagayo y a vista del pueblo se metió debaxo de la tierra’* [...]. Esta es una observación del agustino. Deforma la imagen del páucar [pawkar] que es hasta hoy un ave selvática y no es un papagayo [papa]<sub>N</sub> = *solanum tuberosus* y [qallu]<sub>N</sub> = lengua, ambas bases quechuas: que tiene la lengua de papa; la novedad es que era una estatua de barro que revela un mito de una deidad del inframundo andino [urinpatsa].

**36. Cóndor.** Divinidad secundaria, a pesar del simbolismo que habría representado. El antropónimo ‘cóndor’ está vigente en el territorio de Áncash y de otras regiones del Perú.

**37. Llaga.** Huaca maléfica, templo que albergaba a otras huacas, entre ellas a los vicaos o venados.

**38. Guacancocha.** Huaca-templo que agrupaba a otras deidades menores. Lugar al que acudían las colectividades a confesar sus culpas. Nombre quechua.

**39. Uscayguay.** Nombre de una serpiente con otros símbolos en su cuerpo como pelos, cuernos. Simbolizaba alcanzar a ser ricos si se descubría un secreto en su cola (oro).

**40. Añas.** Zorrillo. Quechua. Símbolo de la astucia.



**41. Agan Yamoc y Yagan Yahunac.** Deidades no visibles ubicadas en el sitio por donde nace el Sol, cuyo punto de ubicación no es fijo en el transcurrir del año.

**42. Exquioc.** Nombre kulli para el lucero más resplandeciente, probablemente Venus<sup>49</sup>. Esta deidad es mencionada en la crónica agustina. Para el autor significa una prueba fehaciente de que el kulli se habló en Bambamarca, en cuyo territorio existe el cerro Exquioc.

**43. Chuchucoc.** Constelación de las siete cabrillas, dadora de ají.

**44. Chukomama.** La madre Tierra, el planeta.

**45. Paiguinoc.** Dios del hogar, responsable de la multiplicación de los cuyes. Palabra kulli: pai = cuy y guinoc = padre o progenitor.

---

<sup>49</sup> [exquioc] que se escucha /ekskiyók/ en Bambamarca. Nombre de un cerro a cuyo pie se abrigaba la ex hacienda CHALA, que ahora es un poblado de gente libre. En la década de 1950-1960, el entonces todopoderoso dueño Luis Zárate Bringas sofocó cruelmente una protesta de los indígenas kulli que habían reclamado el incremento de la *puruña* -ración de harina de cebada tostada que se medía tomándola del depósito haciendo un cuenco con ambas manos-, que, a decir verdad, para ser alimento de todo un día, era una miseria. La *puruña* era repartida por una semanera (una mujer del servicio doméstico gratuito que trabajaba toda una semana en la sede de la hacienda junto a otro grupo de mujeres dedicadas a otros trabajos serviles); la recibían los varones en una bolsita de lana, formando cola previamente. En Chala, quien mandaba era 'el administrador'; el hacendado visitaba su dilatada propiedad (comprendía los enormes predios de Chala, Huangamarca y el Tuco hasta el río Marañón) en muy contadas oportunidades. El ganado que se vendía era conducido hasta Cajamarca, por arrieros kulli y, desde esta ciudad las reses eran llevadas en camiones hasta Lima o a Chiclayo. Exquioc, como nombre se conserva en la memoria de muy poca gente. Ya, para el tiempo de la protesta se llamaba Chala, y, posteriormente, por un extraño parecido que el cerro proyecta como si fuera un perfil humano con lengua barba, le llaman el cerro Cristo.

El autor de esta tesis, fue eventual testigo (estuve de visita a mi tía, hermana de mi mamá, cuyo esposo era el administrador. Yo tenía ocho o nueve años) de uno de los castigos ordenado por el hacendado que se hallaba de inspección a sus bienes y a sus esclavos. Junto a un gran portón que se abría para ingresar al templo de la patrona Santa Bárbara, estaba ubicada la semanera. Los que iban a ser castigados sumaban unos veinte, uno atado al otro con una sogá por la cintura. Apareció don Luis y ordenó al verdugo: ¡Ninguno con dientes! El verdugo manejaba una llave de hierro de unos treinta centímetros de largo, y la tenía asida a su mano con un cordón. Diestro en su oficio, disparó la llave al rostro del primer hombre con tal energía que le vació la dentadura y ensangrentó sus andrajos. Luego, al segundo... hasta el vigésimo, seguramente. Yo no resistí ver la maldad sino hasta el tercero; me escondí en el cuyero; ni grité ni lloré como ellos; mi llanto era interior. Ese mismo día don Luis había despachado unos treinta caballos con jinetes incendiarios. Ardió Chala en más de treinta kilómetros a la redonda. Los kulli no habían logrado ni siquiera sacar sus harapos de sus chozas; pero huyendo, lograron liberarse, desbarrancándose por los cerros hasta alcanzar el río Llaucano que, unos con suerte cruzaron y otros sucumbieron. Pidieron posada entre los pobladores de Pampa Grande, Lakamaka, Ahijadero, San Antonio y otros caseríos que rodean la ciudad de Bambamarca. Mis padres alojaron a la familia Tongo (papá, mamá y cuatro hijos). Fue mi madre quien enseñó a los hijos y a la mamá kullis a tejer sombreros de paja toquilla, para que pudieran procurarse algunos recursos para subsistir. Me gustaba escucharlos hablar, pero no entendía nada. Fue en esa circunstancia que mi madre me dijo "ellos hablan en lengua", frase que tampoco entendí, pero que no pregunté más.

**46. Illa.** Ícono lítico que se enterraba en los corrales de ganado para su multiplicación, o también empleado para indicar ‘generador o procreador de’, el granizo, por ejemplo.

**47. Cavramago.** Huaca a la que ofrendaban los restos de salitre o sal encontrados en el vientre de llamas o alpacas.

### **2.1.13 Las claves de lectura a través del análisis morfológico**

Hablamos de claves de lectura en tres segmentos de nuestro trabajo: cuando presentamos los materiales en los que encontramos información lingüística kulli, cuando enumeramos las fuentes orales o escritas acerca del kulli y, con la minuciosidad requerida, en la sección de discusión de los resultados.

### **2.1.14 EL CONTACTO KULLI-QICHWA**

Las lenguas kulli y quechua compartieron espacio-tiempos geográficos contiguos y simultáneos, lo cual generó influencia cultural y lingüística mutua que culminó en complementariedad, un principio muy andino de convivencia humana. El idioma kulli registra ahora evidentes huellas sobre el quechua ancashino y en el castellano rural de la sierra norte del Perú cuyo efecto es doble: el quechua de Ancash y el castellano ancashino-liberteño-cajamarquino poseen rasgos distintivos propios con respecto al castellano y al quechua de las otras regiones del Perú.

La identificación de rasgos kulli en el léxico y sufijación del quechua ancashino y del castellano rural de Cajamarca, explica algunas de las particularidades distintivas de las dos lenguas en actual uso. Para fundamentar nuestro trabajo recurrimos al marco teórico que inscribe a la teoría lingüística general, en especial a los universales fonológicos y morfológicos; ingresamos en los universales semánticos (Moreno Cabrera: 2004) y formulamos los postulados pertinentes para la lengua kulli en relación con la lengua quechua.

Nos apoyamos también en la lingüística cultural de Palmer, G. (2000) que nos permite salir del esquema excluyente de sólo análisis lingüístico, es decir, el que atiende sólo a cambios internos, y avanzamos hacia los cambios ‘motivados por razones sociales’ o extralingüísticamente propiciados. En este aspecto consideramos pertinente el auxilio del método de análisis semiótico aplicado a los mitos (Greimas, A. 1966c, 1973b, 1982; Bueno y Blanco: 1980, Quezada, O. 2007) y otras manifestaciones textuales de las culturas, que están a nuestro alcance, datos que provienen de la arqueología, la arquitectura, la antropología y aún de la historia, la literatura y la religión, tornando nuestro estudio multidisciplinario.

### **Selección del corpus**

Para vislumbrar las huellas que demuestran la evidencia de un período de interinfluencia intensa entre las culturas kulli y quechua, así como de sus idiomas, hemos seleccionado un corpus mínimo sustentándonos en algunos hechos que, al mismo tiempo, son testimonios que nos permiten formular varias otras hipótesis. Estos hechos son:

- Ascenso paralelo de los protokulli y los protoquechua, cruzando la Cordillera Occidental, esto es, utilizando los trazos naturales de los ríos, transversalmente y aguas arriba, durante un largo período de catástrofes, caracterizado por sequías prolongadas y sus secuelas como la escasez de fuentes de agua cercanas o de aguas para el riego, el incremento poblacional y las hambrunas<sup>50</sup>.
- Coparticipación de territorios adyacentes, venciendo la dificultad creada por el río de mayor caudal –el Santa– y de las oportunidades ofrecidas por las tierras de cultivo.

---

<sup>50</sup> Para entender estos fenómenos hemos consultado y releído la teoría del uso transversal y del control vertical del máximo de pisos ecológicos del territorio peruano, descrito por John Víctor Murra (1975) y la que describe y explica José A. Salaverry Llosa (2006) en su *Macro-ecología de los Andes Peruanos. Situación actual y dinámica de cambio en los últimos 20 000 años*. La postulación del ascenso de los Kulli de la costa a la sierra adyacente nos pertenece y se fundamenta en la relectura del Mito kulli de Ataw Uqu y Apu Katatkill.

Desde el ángulo lingüístico hemos trabajado los siguientes datos:

- Testimonio I: Gramaticalización del lexema [çao]
- Testimonio II: Muestra de algunas piezas léxicas compartidas
- Testimonio III: Muestra de la presencia de híbridos kulli-quechua o viceversa
- Testimonio IV: El sufijo kulli -t], totalizador o envolvente
- Testimonio V: La presencia de la **retrofleja /ç/ en el dialecto quechua de Corongo**
- Testimonio VI: La presencia de **las retroflejas /s/ y /ç/ en el castellano de Cajamarca**

y en el quechua Wanka

- Testimonio VII: Palabras oxítonas en el quechua de Ancash.
- Testimonio VIII: Palabras oxítonas en el idioma kulli similares o distintas a las del castellano.

### Análisis de los testimonios

No podemos sustraernos a incorporar dentro de las pautas de análisis lingüístico, las provenientes de otras disciplinas cuyos datos los estimamos valiosos.

#### 1.1. El lexema [çao]. Testimonios actuales<sup>51</sup>. Hacia una teoría del [çao]

Alva y Beck (1986: 47-48) dan cuenta de estudios arqueológicos enjundiosos en un territorio relativamente extenso de la costa peruana y que revela evidencias de una ocupación cultural muy temprana. Lo describen así:

*El valle del río **CHAO** se encuentra situado en la costa septentrional del Perú, entre los 90.64° y 90.40° de latitud norte y los 7.6° y 7.48° de longitud oeste, perteneciendo **actualmente a las provincias de Trujillo y Santiago de Chuco** en el departamento de La Libertad. Este río nace al pie del cerro **Ururupa**<sup>52</sup> a*

---

<sup>51</sup> Alva, Walter y Beck, Verlag C.H. 1986. *Las Salinas de Chao. Asentamiento temprano en el Norte del Perú*. München. Alemania. Edición bilingüe germano- castellana. Apreciamos la originalidad de estos estudios, la prolijidad en el examen de las evidencias arqueológicas, de tal modo que este es un libro de importancia capital para sustentar nuestras hipótesis.

<sup>52</sup> Uruş Rupa. Del kulli [uruş] = cerebro, seso + [rupay] = el Sol. El término **urus** existe en el quechua ancashino para identificar la sustancia cerebral, el **seso**. **\*rupay**, así con \*, fue registrado por Lobato (1901: 319) como nombre *el sol*. Y también sin \* como *el calor del sol, de la lumbre*. Según la explicación de Lobato, debemos entender que el término con asterisco ha sido **agregado** a su diccionario de entre las anotaciones suyas o las de

*4 050 m de altura en los Andes y alimenta sus cauces con las precipitaciones de las alturas del flanco occidental de la cordillera, donde se originan diversos ríos cuya confluencia cerca del poblado de Buena Vista forma el río Chao que desemboca finalmente en el Océano Pacífico.*

Chao es, entonces, el nombre del valle y también del río; ahora lo es, además, de un poblado urbano en constante crecimiento poblacional ubicado junto a la Carretera Panamericana Norte. En la época en que Alva y Beck (1986: 48) realizan sus investigaciones el valle se caracterizaba por ser *uno de los más secos de la costa peruana. Las aguas del río llegan al mar sólo en casos excepcionales* –observan–.

*El área agrícola actual comprende apenas 2 000 hectáreas que representan alrededor de la quinta parte del área cultivable total; consecuentemente su población es baja y dispersa. Chao, a diferencia de los valles aledaños de Santa y Virú, no ha merecido la atención debida de los estudiosos sobre las culturas prehispánicas* –añaden–.

La situación para ambos casos, ahora, ha cambiado. El crecimiento actual y el posible desarrollo de Chao serán un efecto del aprovechamiento de las aguas del río Santa que hoy recorren longitudinalmente y en dirección norte dicho valle, como secuela del encauce artificial de aguas del Santa y el funcionamiento del canal **Chavimochic** que, a partir de Chao pasa por Virú<sup>53</sup>, Moche y llega hasta Chicama. El cambio está sucediendo para bien y para mal. Alva y Beck (1986: 49) lamentan, por ejemplo, que

---

sus informantes *porque no aparecía en el diccionario de González Holguín*, al que pretende complementar el suyo. Efectivamente es así, pues en el *Vocabulario de González Holguín* aparecen *Rupaynin* (rayos de calor del sol), *rupayninchic* (el calor natural), *rupaymitta* (el verano, tiempo caluroso) y *rupay vnccoy* (calentura), lo que quiere decir que **rupay** es un término quechua, pero que en el Chinchaysuyo se usa explícitamente para **rayo** (del sol o de la lumbre de otro objeto luminoso). Entonces **Urus Rupa** es un nombre compuesto de base kulli, híbrido porque la base *rupay* es quechua. La palabra quechua con que se designa al **cerebro** o seso es **ñutqhu** para Cuzco y Ayacucho, **uma pinqa** para Junín, **tuqshu** para el quechua de Ancash vigente en la zona de Conchucos, según el *Diccionario Políglota Incaico* ([1905] 1998: 475). **Urus** es ahora conocido en el quechua de Ancash en alternancia con **tuqshu**; lo registra Pantoja (1972: 159). Su origen kulli se evidencia aun en la toponimia de la región kulli: *Existe el cerro Urpillao que se encuentra frente al cerro Orcón y al cerro Uruscalle al este de Sinsicap* (mapa de Otuzco), nota 39 de Lucila Castro de Trelles (1992: 21) al publicar la *Relación de los Agustinos*. **Ururopa**, topónimo actual, significa entonces Cerebro o seso iluminado por el Sol. Como atributo de una entidad sagrada –cerro– quiere decir que vitaliza o da calor y vida, como los prodiga el sol.

<sup>53</sup> Virú, nombre actual de un río y de un pueblo. En la antigüedad, probablemente *Pirú*. Son de destacar dos rasgos de esta palabra: su pronunciación acentual aguda y su ubicación en territorio kulli. El río Virú tiene un cauce que sirvió de guía para el camino de ascenso y descenso a los Andes inmediatos y a la zona yunga. Los vestigios culturales estudiados en este valle, han sido adscritos a la cultura *Gallinazo*, estimamos que, provisionalmente, mientras se profundizan y amplían nuestros conocimientos.

*“en las últimas dos décadas, la cuenca sufrió un masivo proceso depredatorio por los huaqueros que han disturbado totalmente sus yacimientos arqueológicos casi desconocidos. Los datos del reciente y minucioso catastro ejecutado por la Universidad Católica y las observaciones personales del autor (que datan de años atrás) –se refiere a Alva– servirán para ciertas conclusiones finales. Pueden citarse como los sitios más importantes y extensos: Cerro **Tizal**, Cerro Coronado, El Lunar, San Carlos, Porvenir, Cerro **Urango**, Buena Vista, Cerro **La Cruz**, Cerro **Huasaquito**, **Turbinzal**, cerro **Cabra**, **Chorobal**, Santa Rita, Cerro Aguas Calientes, **Huamanzaña**, Casa Blanca, **Yacamate**<sup>54</sup>, Pampa Campositán, asentamiento al noreste de Cerro Carretera, Pampa de los Pancitos, Pampa del Cerro Jaime y Las Salinas. **La densidad, tamaño y distribución de esos asentamientos contrastan marcadamente con la situación poblacional actual**”.*

Aunque analizaremos cada observación en su lugar, consideramos muy importante esta última, porque sugiere algunas interrogantes lógicas. ¿Por qué en la antigüedad fue tan poblado y ahora se observa tanta asimetría? ¿Qué causas motivaron el posible abandono? ¿Qué productos han sido extraídos por huaqueros y a qué civilización pertenecen? Y si los conociéramos ¿qué rasgos marcan las diferencias con respecto a las culturas ubicadas en territorios adyacentes? Hemos destacado en negrita algunos nombres de lugares. Los que presentan el sufijo **–al**], el que lleva el sufijo **–ngo**] pueden ser reconocidos como kulli, así como el término que acepta el sufijo **–te**]. Los nombres escritos en castellano, hipotéticamente son traducciones de una lengua originaria al castellano, como resultado de la influencia cultural que se ha tornado en costumbre; por ejemplo, el cerro La Cruz o el cerro Cabra. El primero es un nombre que nos informa que allí hubo antes una *waka* nativa; recordemos que los españoles solían ubicar una cruz como señal de triunfo o de dominio del catolicismo arruinando el adoratorio prehispánico; Cabra no es sino *Kawra*, es decir, un cambio fonológico que deviene en cambio semántico por el parecido inicial.

Milla Villena (2006: 34), de modo pionero y original, ha estudiado en el ámbito de Las Salinas del Chao el ***Geoglifo Estelar del Chao***. Declara literalmente:

---

<sup>54</sup> Debemos llamar la atención del sufijo **–te**] que no es otro que el sufijo inclusor o envolvente kulli **–t**] = por completo, total, que sobrevive en el quechua ancashino más o menos con la misma glosa, presente también en los topónimos, adecuado a la fonética castellana como **–te**]. En el idioma castellano es imposible la ocurrencia de **–t**] al final de sílaba y de palabra.

*“La introducción al conocimiento de la constelación de la Cruz del Sur, es indispensable para entender el significado del geoglifo estelar descubierto en el desierto de Las Salinas del Chao... En los días anteriores al equinoccio de otoño de 1976, decidí explorar la zona en que debía encontrarse el geoglifo de la Cruz del Sur. Miguel Hermoza, estudiante universitario, fue una ayuda invaluable para llegar a un lugar que era tan solo un punto borroso en el desierto, marcado sobre una foto aérea de vuelo muy alto pero excelente. Ubicar este asentamiento precerámico en el desierto de las Salinas del Chao no fue tarea fácil, porque en las fotos aéreas analizadas no se vislumbraba otro acceso que la playa, cerrada por cadenas de altas dunas, cuyas cimas al acercarnos resultaron ser trampas de arena movediza.”<sup>55</sup>*

Ambas descripciones son de finales del siglo XX. Ese territorio tuvo otras características en la antigüedad y fue abandonado por los protokulli cuando las posibilidades de supervivencia mermaron intolerablemente. Más adelante precisa Milla (2006: 34-36) que

*el sitio de Las Salinas del Chao queda a varios kilómetros al sur de la desembocadura del río Chao, hacia el mar y **sobre la plataforma de la antigua playa fósil**... al norte del valle del Santa y a 12 millas al S.E. del valle de Virú. No aparece en ningún mapa de estudios arqueológicos publicados hace muchísimos años y en el Diccionario Geográfico se le nombra como San Bartolomé de **Chao** y su etimología quiere decir ‘**lugar de pajaritos**’ –Milla cita a Stiglich, (1922: 351)– y agrega que*

*después del mapa hecho durante el virreinato por el Obispo de Trujillo Dr. Baltazar Martínez Compañón y el mapa arqueológico del Valle de Chao publicado por el museo Rafael Larco Hoyle con dos sitios arqueológicos (Larco, 1938: 65), este desconocido valle desaparece por completo de la literatura científica especializada.*

Aunque reconocemos el error de Stiglich en la interpretación ‘etimológica’ del topónimo Chao no fundamentada en ningún otro dato, apreciamos la observación de Milla con respecto a que “*este desconocido valle desaparece por completo de la literatura científica especializada*”, como una intuición muy acertada que ilumina la distancia temporal que nos separa de los fenómenos culturales y lingüísticos soterrados no solo en las profundidades de los desiertos, sino en las del tiempo y el olvido.

---

<sup>55</sup> Milla Villena (2006) publicó en 1983 su *Génesis de la Cultura Andina*. Resalta su enjundioso estudio del Geoglifo de la Cruz del Sur y de modo original, sustenta la tesis de que grupos culturales justamente asentados en las Salinas del Chao demuestran haber elaborado la unidad de medida arquitectónica que sirvió después para la edificación de templos, fortalezas, caminos, etc., por las posteriores culturas peruanas, incluida la Inka. Otra tesis original de Milla es que los conocimientos científicos de los antiguos peruanos estaban ligados a la religión, sin que se notaran las oposiciones entre estos dos tipos de conocimiento, como ahora. En la cuarta edición (2006) se mantiene esta misma línea de pensamiento.

Nuestra aproximación al Chao obedece a una inquietud lingüística. Ubicado el Chao como valle, como río, como cerro y como conjunto de asentamientos poblacionales precerámicos desde la playa fósil de Las Salinas hasta distintos puntos de este territorio con nombres muy de ahora algunos, pero otros tan lejanos que su significado se pierde en la mudez nocturna de los tiempos, pretendemos descifrarlos uno a uno, partiendo del primero y más importante: Chao.

Postulamos que **CHAO** fue desde su invención por los aurales pobladores de Las Salinas del Chao una base morfológica y una pieza léxica con el sentido de **ubicación céntrica**, **sagrada**, punto de **inicio** de una fuerza centrífuga y de **término** de su correspondiente centrípeta, **tierra buscada** y punto o sitio anhelado y **elegido** para que el hombre pudiera vivir. Chao es así la representación lingüístico-fonológica del concepto abstracto **dimensión espacial central**, la que **precisa el núcleo o punto exacto de localización**. Este concepto no fue fruto de un momento de inspiración de algún poblador antiguo, sino la reflexión transformada en palabra para la solución de un problema que azotó a los habitantes protokulli de distintas generaciones: la necesidad de localizar un ambiente, un hábitat, un **chao** para el ser humano acosado por las condiciones adversas del cambio climático y la inestabilidad creada por desglaciaciones, aluviones, sequías, sismos y otros desastres a los que no fue ajena ninguna región de los Andes. Milla Villena (2006: 37) nos facilita no solo la noticia, sino las fotografías de la llamada **playa fósil**, *que se extiende desde el valle del Santa hasta el de Virú, en mitad de cuya longitud se ubica la desembocadura del río estacional Chao*, en clara coincidencia con Alva y Beck (1986: 50-77); quienes también informan que

*“durante las labores de reconocimiento y catastro se ubicaron en la zona hasta 15 sitios arqueológicos, entre edificaciones complejas, viviendas y desechos de ocupación; distribuidos cerca al barranco y siempre sobre su nivel, insinuando claramente un patrón de asentamiento ribereño vinculado a la antigua bahía. Asociados a estos vestigios se observó también una considerable frecuencia de valvas de moluscos, restos de otras especies marinas y escasa fragmentería de cerámica. Con estas referencias y el marco ecológico de una playa fósil y marginal a un valle extremadamente seco, surge como hipótesis general inmediata la posibilidad que los antiguos asentamientos*



*humanos ubicados en el paraje de Las Salinas de Chao, estuvieran adscritos a una economía basada en la extracción de recursos marinos”.*

La entendemos como una bahía en forma de media luna con huellas evidentes de haber recibido el baño constante de las olas del mar hace muchos miles de años, pero que ahora las aguas se han alejado definitivamente dejando los rastros visibles de su presencia. Las razones que se argumenta para que este fenómeno sucediera y se acelerara el proceso de desocupación y abandono son

*“los cambios geológicos causales del retiro del mar, al desencadenar drásticas modificaciones ecológicas [que habrían consistido básicamente en] el fenómeno de acarreamiento eólico resultante del **levantamiento costero que cambió las condiciones ambientales y causó finalmente el abandono del lugar**”, según Alva y Beck; pero que Milla (2006: 37) atribuye con mayor amplitud y profundidad al movimiento terráqueo de **Nutación** que –como él aclara– para una fácil comprensión, podemos compararlo con el vaivén de un bote movido por las olas. Este movimiento se produce por la influencia preponderante que tiene la luna sobre la hinchazón ecuatorial de la Tierra en la producción de la **Precesión General de los Equinoccios** en 26,000 años promedio, pero que, además genera otro pequeño movimiento cónico cuya base es una elipse ... Además de las mareas conocidas, el movimiento de Nutación va a producir las **transgresiones y regresiones marinas**, que **originan los milenarios cambios de las Líneas de Playa** ... al igual como cuando movemos un plato hondo conteniendo agua, lo cual origina que el líquido se aleje y se acerque a los bordes.*

*Este alejarse y acercarse del mar en períodos de miles de años, va a **influir directamente en el proceso de ubicación y desarrollo de las culturas de los pueblos**, porque, en el caso específico de nuestras costas, también va a influir en el cambio de las corrientes marinas frías de Humboldt, así como de las calientes del llamado fenómeno de El Niño con sus respectivas tragedias ecológicas, cuando por las sequías o las lluvias torrenciales se produce la desaparición de la pesca y el colapso de las estructuras agrícolas y de vivienda en todo el litoral. **Entonces los pueblos se ven obligados a subir a los Andes** en busca de los alimentos que faltan”.*

Pero, arqueólogos como los Pozorski (1992: 48-52) al referirse a dos sitios particularmente interesantes, Alto Salaverry y Salinas del Chao anotan: *Los descartamos como precursores potenciales de los siguientes desarrollos más complejos... [pues] su falta de cerámica y su ubicación en el Formativo Temprano, hacen que lo más apropiado para estos sitios, sea designarlos como **acerámicos***. Esto es que este rasgo nos permite caracterizarlos por *su falta de interés en la cerámica..., evadieron la agricultura de irrigación, resistiéndose a la tendencia de reubicarse en el interior y tomar ventaja de la nueva tecnología*. En estas afirmaciones hay varias cuestiones resueltas que analizamos:

- La gente de este tiempo y espacio no puede ser considerada como una población estable, sedentaria, sino eventual y ‘de paso’, aunque esta última frase no signifique estacionamientos de pocos días o meses sino de muchas centurias.
- Tampoco estuvieron estimulados para constituir alta cultura. Su trashumancia los moldeó como ‘presentistas’ y reacios a cultivar la tierra; tal vez porque esta no les era propicia, pues tenían aguas estacionales solamente –¿aluvionales? como parece por las huellas de cauces secos distinguibles hasta ahora–.

Pozorski y Pozorski (1992: 53) sostienen también que *este rechazo al ‘progreso’ los llevó rápidamente a la extinción de sus respectivos estilos de vida*; pero, a su vez reconocen que en sus estructuras arquitectónicas que son notables, **Chao sigue muchos de los cánones del Formativo Temprano, a través de la incorporación de los montículos en forma de U, plazas rectangulares y circulares, alineadas con los montículos mayores y decoraciones de los montículos en forma de un friso pintado.** ¿En qué preparaban sus alimentos si no tenían cerámica? ¿Era el mar el mayor proveedor de alimentación? ¿De qué les proveía la escasa humedad de los vallecicos adyacentes? Son preguntas que iremos despejándolas más adelante. Para lograr esta aclaración tendremos que probar que, a pesar de su trashumancia, este mismo hecho propició su contacto con otros grupos humanos del interior entre los cuales se establecieron redes de intercambio de proteína animal marina con vegetales cultivados de pueblos agricultores. Esta valiosa información nos permite contrastar los datos de Salaverry (2006)<sup>56</sup> y Murra (1975)<sup>57</sup>, con respecto a dos fenómenos, el uno natural y el otro cultural,

---

<sup>56</sup> Salaverry (2006) en su *Macro-ecología de los Andes Peruanos. Situación actual y dinámica de cambio en los últimos 20 000 años* ha elaborado tablas comparativas de los períodos de evolución de los Andes peruanos en relación con el surgimiento y duración de casi todas las culturas peruanas preíncas e inka.

<sup>57</sup> Murra, (1975) en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* dedica todo un capítulo a demostrar cómo los peruanos antiguos utilizaron para domesticar plantas y fundar asentamientos humanos en una gama diversa de pisos ecológicos, creación cultural que tuvo efectos en la organización social, política y económica del mundo andino. Ambos estudios (de Salaverry y Murra) se aproximan en el sentido de que el uso más antiguo del territorio peruano se realizó de modo vertical, de la costa a la sierra y viceversa, antes de que los Inkas construyeran los caminos longitudinales unidos a redes horizontales más antiguas.

respectivamente. El primero ha de ilustrarnos sobre la influencia de la corriente peruana o de Humboldt, y la corriente de El Niño como factores que han contribuido a los cambios climáticos y a las migraciones humanas de todas las culturas originarias, como también a períodos de reacomodo y recreación cultural. El segundo, enfoca el uso transversal y ascendente que poblaciones del litoral impulsaron hacia las alturas andinas y viceversa, estableciendo el intercambio de civilización a través del curso de los ríos y de la creación cultural, como la apertura de caminos paralelos al descenso de los ríos, en diferentes pisos ecológicos.

Habiendo sido el **chao**, inicialmente la playa de Las Salinas, tuvo que mutar al producirse los cambios geológicos que señalan los especialistas. Buscar un nuevo punto exacto, un **chao** donde vivir, debió haber sido una angustiosa obsesión para estos tan antiguos peruanos. Fue ubicado el Chao en los lugares en que los arqueólogos Alva y Beck (1986: 53) afirman ahora que

*“las construcciones investigadas pertenecen a una unidad histórica en términos de amplia fase ocupacional, caracterizada por el prevalente consumo de moluscos de la especie Mesodesma donacium, algunas variedades de peces, lobos de mar y una amplia gama de cultígenos: ... semillas de algodón, calabazas (detectadas también en coprolitos), palta, pacay, lúcuma, ají y un tubérculo no identificado. Como plantas de uso industrial pueden citarse: fibra de algodón (blanco y pardo), mate, totora y caña brava, las dos primeras cultivadas y las restantes recolectadas en ambientes húmedos del valle ... Sus constructores y ocupantes no utilizaban cerámica, sirviéndose de recipientes de lagenaria y rocas calentadas para cocer sus alimentos, dejándonos así mismo, restos de textiles de algodón (anillados y entrelazados), cuerdas de fibras vegetales, anzuelos de concha y fragmentos de tazas de piedra. Considerando la naturaleza arenosa y pedregosa de los suelos esqueléticos de Las Salinas, se puede deducir que aún en condiciones de mayor humedad, difícilmente permitirían algún tipo de cultivo permanente. En tal sentido resulta evidente una total dependencia del valle para su obtención.*

Pedimos disculpas por esta larga cita, pero es inevitable que caractericemos bien este **chao**. El abandono de estos primeros asentamientos no ocurrió de manera abrupta, sino más bien abarcó períodos lentos y cada vez, de más largas ocupaciones —**chaos localizados**— y peregrinaciones —búsqueda de nuevos chaos—. La direccionalidad era previsible: avances hacia zonas húmedas y por el valle del Chao, hacia las plataformas superiores de la Cordillera

Occidental, de la costa a la sierra. El chao en cuanto concepto se convirtió en una búsqueda permanente. Las poblaciones y su multiplicación requerían cada vez más de una mejor ubicación, de un nuevo y más propicio chao. Este dinamismo no es atribuible a trashumantes, sino más bien a gente que necesitaba desplazarse a medida que crecía su población, al incremento de las necesidades sociales y a la continua observación que sus líderes practicaban examinando el firmamento, para encontrar la fórmula que los ayudara a defenderse y conjurara la castigadora conducta de la Tierra, los avatares producidos por los ríos descontrolados en los años de mayor influjo del fenómeno de El Niño, el descenso y alejamiento del mar, las carencias mortales de la sequía y sus climas cambiantes.

Esta somera síntesis apenas nos da una idea muy simple de cómo los peruanos antiguos han logrado tejer con su sabiduría y acción concreta una respuesta cultural a las dificultades creadas por la Naturaleza. Basándonos en datos científicos más detallados y en la lectura atenta del mito de Ataw Uqu y Apu Katatkil hemos elaborado un esquema que nos ayudará a entender la milenaria búsqueda de un chao por parte de los antiguos pobladores a los que llamaremos protokullis para identificarlos de alguna manera. El mito fundacional traza los chaos, no todos, sino los aglutinadores, o mejor, los sagrados.

#### **2.1.14.1 CHAO I. Las Salinas**

CHAO es una palabra, producto conceptual del pensamiento complejo. Así como la búsqueda de un nuevo chao significó largos períodos de traslación↔asentamiento /asentamiento↔traslación (migración), los peruanos antiguos desarrollaron durante estos tiempos de estancia o de peregrinaje otros conceptos implicados en el de chao. Además de **búsqueda**, implica también los de **convivencia** y **prueba**.

El de búsqueda, ya vamos comprendiendo, que se fundamenta en la necesidad física de crear las mejores condiciones para el desarrollo de la vida humana, tal como venimos

exponiéndolo en los párrafos anteriores. Reparemos por un instante en por qué los peruanos de aquellos tiempos, necesitaban aprender a convivir. Primero, no constituían agrupaciones humanas completamente sedentarias. Si avanzaba un grupo humano para ocupar un nuevo hábitat, no pensemos que este estaba deshabitado, sino más bien hay que concebirlo como ocupado. Ocupado por fauna, por flora y tal vez también por otras avanzadas humanas, con las cuales, los recién llegados tenían que compartir los bienes naturales o culturales tanto a las buenas como a las malas. Con la primera estrategia, el entendimiento entre pueblos, sabemos que se incubó durante siglos y siglos, afianzándose hasta constituir una política de estado –esto es experimentándola por un tiempo bastante prolongado, hasta que se constituyera en una costumbre o una ley de obligatoria obediencia–, por ejemplo, en la cultura Inka, cuando el soberano para ganarse una jurisdicción y anexarla a su imperio optaba por una forma pacífica de ‘arreglar’ el conflicto. Esta forma pacífica llegó a constituir incluso un principio ritual y religioso: el soberano inka ofrecía otorgar descendencia a una princesa del territorio que se pretendía anexar y, consentido el rito, manteniendo los privilegios de que gozaba el gobernante (noble) lugareño, el estado inka obtenía el derecho a exigir la sumisión a las leyes imperiales incluido el de pertenencia a la jurisdicción mayor. Llegar a este entendimiento en convivencia es un proceso cultural que no surge en un tiempo corto, sino más bien de tentativas divergentes o convergentes en continuo devenir, con períodos de incubación y eclosión, de mantenimiento y renovación constantes.

Con la segunda estrategia, la afloración de tensiones y luego de tirantez bélica o de enfrentamientos hasta obtener la rendición de una de las partes, tampoco fue ajena a la última cultura panandina. La anexión a la fuerza y luego la convivencia no fueron nunca operaciones de fácil asimilación; fue necesaria otra institución que la asegurara, a la cual se la conoce como sistema **mitmaq**, esto es el traslado de un hábitat a otro ajeno o distante para garantizar la continuidad del hecho consumado de la conquista o la anexión, y la obediencia. Tanto a la

unión sanguíneo-sexual como al sistema mitmaq los encontramos en la cultura inka como instituciones completas, en un estado más de aplicación que de formación, lo cual supone su existencia en anteriores culturas en períodos de germinación o de continua formación, como tuvo que ocurrir cuando se constituían los chaos.

La tercera idea implicada en el concepto complejo ‘chao’ la identificamos como **experimento o prueba**. Rengifo (1991: 213) concibe este concepto y nos ayuda a entenderlo ya en el actual contexto, cuando dice que

*‘la vida en las colectividades andinas es un continuo proceso de pulsación, de movimientos rítmicos de contracción y relajamiento, de florecimiento y descanso’; y que precisa e involucra ‘un constante reacomodo y logro de empatías entre las colectividades’ que crean la vida.*

Encontrar un nuevo chao no fue un producto del azar, sino del continuo hacer vida. *‘La vida no es solo una recreación del diálogo entre las mismas formas de vida; la vida produce vida, se re-crea. Del vivir brotan nuevas formas de vida que agrandan y enriquecen a las colectividades: nuevas plantas, nuevos animales, nuevos suelos, nuevas deidades, nuevas sociedades, nuevos paisajes, etc., que enriquecen las formas de vida pre-existentes. En la esencia de la naturaleza andina se halla la diversidad, su enriquecimiento con nuevas formas de vida’.*

En el nuevo chao el ingenio de los últimamente llegados se pone a prueba. La serie de novedades a las cuales deben enfrentar o asimilarse, rechazar o imponer las suyas, no se agota con lo anotado por Rengifo; este autor es consciente de que

*‘este enriquecimiento se obra además por la incorporación y aporte de miembros de una colectividad dada a otra. En la vida andina hay una intensa movilidad entre los miembros de las colectividades, un continuo préstamo y redistribución entre ellas. Sea de la naturaleza a las chacras o entre las chacras. Entre las semillas hay circuitos de comunicación que permiten una constante renovación de la vida en las chacras, pues estas luego de un tiempo se cansan’.*

¿Qué debemos entender de la postura de Rengifo? Pues, varias propuestas. La primera tiene que ver con la función del chao en tanto y cuanto los advenedizos o migrantes al elegirlo, logran convertirlo en un nuevo núcleo habitable, ocupación que da lugar a varios fenómenos seriadados:

- Aporte mutuo de las colectividades humanas encontradas, también enfrentadas, en conflicto o en situaciones de tensión

- Préstamo (que no se devuelve) o intercambio cultural constante
- Compartición de espacios
- Intercambio de semillas
- Incremento poblacional
- Cansancio y necesidad de descanso
- Interacción comunicativa entre lenguas diferentes

Recordemos que **Las Salinas** constituyen, además de la bahía fósil, un conjunto de edificaciones que presentan de modo muy particular el fogón ventilado, según Pozorski y Pozorski (1992: 67), el montículo en forma de U, y la ausencia de cerámica. Estos rasgos los comparte con otras ocupaciones humanas tempranas en la costa norte, aunque no con todas. ¿Qué nos sugiere esta información? El fogón ventilado, construido al comienzo para la cocción o asado de alimentos, principalmente de procedencia animal sin descartar algunos de origen vegetal recolectados en los humedales cercanos, resolvía un problema inmediato. Postulamos que de esta actividad nació, posteriormente, la reflexión del hombre en torno al fuego. El fogón ventilado aparece después en sociedades más avanzadas de la sierra como Qutush o La Galgada, asociado ya a un ceremonial complejo en los centros construidos *ad hoc* para el culto y la práctica de ritos que evidencian la evolución cultural como búsqueda permanente para descifrar los misterios del universo. En estos centros se conservó también la distribución de las estructuras en U, a pesar de haberse incorporado el componente cultural de la cerámica. Es aquí que debemos rastrear también el origen de la deidad mayor de los Kulli al momento de su contacto con quechuas primero y con españoles después, Apu Katatkil, capaz de producir los rayos, truenos y relámpagos con su áurea onda como lo vemos en el análisis del mito recogido por los agustinos de Huamachuco.

Las Salinas llegó a ser un chao, y dejó de serlo cuando otro u otros, surgieron después que fue abandonado. Lo prueban los restos humanos que investigaron Cárdenas y Vivar (2002:

43-62), tales el cráneo del hombre de Chao<sup>58</sup> y también de un conjunto de mujeres; de sus hallazgos extraemos las conclusiones:

*“La presencia temprana del hombre de Chao sin algodón en la costa norte del Perú, nos invita a reflexionar sobre la existencia de un tipo humano peculiar; dolicocefalo, de cara mesoprosopa y sin mucho prognatismo bimaxilar, con rasgos específicos encontrados hasta este momento en la región cráneo-facial: prominencia fuerte de la glabella y los arcos supraorbitarios del frontal; una cresta sagital moderada viendo el espécimen de perfil. En el occipital se presenta un inion muy prominente a manera de pico de loro y el torus muy áspero, donde los músculos de la nuca se arraigaron muy fuertemente de un modo general. Los rasgos morfológicos de este individuo son muy toscos y el cráneo muy masivo.*

*En el caso de las mujeres del precerámico con algodón presentan fuerte y hasta casos severos de atricción dentaria que repercutieron en la salud oral de estas mujeres. Problemática que también se contempla en el entierro 1 del hombre de Chao”.*

Si este fue el hombre de Chao, en una época tan lejana como la del Precerámico, debemos pensar en millares de años para que llegara a ser el hombre protokulli primero y mucho tiempo después kulli, el creador de mitos y cultura, el que se desplazó de sus salinas de origen hacia los valles costeros adyacentes como Wamansaña, Wambacho, Virú, en dirección noroeste y hacia el sureste, hasta comenzar a ascender a la cordillera, constituyendo en cada

---

<sup>58</sup> Cárdenas, M. y Vivar, J. (2002). “El entierro 1, sitio 141, pozo A, corresponde al precerámico sin algodón. Se trata de un hombre adulto 50-55 años en posición horizontal que presenta ciertos caracteres relevantes en la región cráneo-facial, permitiéndonos conocer una parte del cuerpo humano, así como las condiciones de salud-enfermedad según se constata en el espécimen: a) El hombre de Chao es dolicocefalo de frente deprimida. La glabella y los relieves de los arcos supraorbitarios son prominentes. En la sutura sagital por detrás del bregma se presentan tres prominencias suaves, dándole una conformación muy especial a esta parte del cráneo, a manera de una cresta sagital. No es muy rugosa. En la región occipital el inion y las protuberancias del occipital externo son muy desarrollados. El inion, en forma particular, es muy prominente y tiene la forma de pico de loro. El torus occipital es áspero y en esta parte se insertaron muy fuertemente los músculos de la nuca dándole una apariencia muy especial. La sutura lambdoidea presenta innumerables huesitos wormianos, sobre todo cerca de los mastoides. Es un cráneo masivo y de paredes gruesas. B) La región facial evidencia ser mesoprosopa y de nariz leptorrínea. Los molares son grandes y con prognatismo bimaxilar moderado. La mandíbula es grande y muy consistente. Las piezas dentarias in situ alveolar registran fuerte atricción y en algunas en grado severo, es una peculiaridad encontrada en grupos humanos de actividad económica de recolectores y Pescadores, en este caso, del litoral norteño del antiguo Perú... La vida económica y de subsistencia de este individuo estaba fundamentada en la recolección y pesca. Posiblemente el consumo de granos muy duros, como semillas silvestres, provocó un desgaste excesivo de la estructura y corona dentaria... c) De un modo general el hombre de Chao sufrió de espongiohiperostosis y afección moderada de artritis, con focos infecciosos a nivel oral... una posible baja de sus defensas. La vida cotidiana y la sobrevivencia en esta pampa no fue tan fácil. Sin embargo, llegar a los 55 años es bastante, teniendo en cuenta los cambios drásticos del clima, (corriente del Niño, sequías) o cambios geológicos relacionados con las alzas y bajadas del nivel del mar, que habrían afectado sobremanera las condiciones de vida del hombre de Chao.

**El sitio 7.** Los entierros que corresponden al precerámico con algodón de Chao lo conforman 5 individuos, 4 de sexo femenino cuyas edades fluctúan de los 20 a 50 años y un niño de 3 a 4 años de sexo masculino. El rango de edades de las mujeres es diferente, dos son jóvenes y las otras dos adultas maduras... en breves palabras, había un riesgo de enfermar y morir por causas que no podemos explicar, pero donde la población femenina estaba expuesta... No alcanzaron una edad mayor a la ancianidad, sino que murieron relativamente adultas jóvenes o algo mayores pero no alcanzaron la ancianidad plena...”



chao tanto de la franja costeña como de la puna y los valles que logró ocupar y abandonar según su parecer, mediando las condiciones de vida que le fueron propicios o aquellos que le fueron particularmente adversos.

#### 2.1.14.2 CHAO II. LOS NÚCLEOS CÚLTICOS

El valle del CHAO. Los valles de Wamansaña y Wambacho.

Pozorski y Pozorski (1992: 51) al realizar los estudios de los centros ceremoniales atribuyen al período del Formativo Temprano el uso de galerías en forma de U que, sin que tengan la idea explícita de chao, sus observaciones nos permiten deducir que la tienen implícita con un concepto nuclear: **sitio**.

*El trazo o disposición resultante: montículo/plaza termina siendo un plan lineal para el sitio cuyo eje coincide con la línea central del montículo mayor. **La mayoría de los montículos en forma de U miran hacia las alturas del valle**, con la parte abierta orientada hacia las fuentes de los ríos y del agua de riego.*

La forma de U es, entonces, una concepción cultural aplicada a la arquitectura, pero también hacia la búsqueda de una solución de subsistencia: la agricultura. Y en el caso del chao en conjunto como el núcleo desde donde los seres humanos no solo observan, sino que actúan, crean y recrean y que les sirve de punto de referencia para las migraciones cuando estas se hacen necesarias. *Además de las construcciones monumentales, encontramos representaciones iconográficas vinculadas a **una súbita proliferación de sitios en el interior de los valles**, y por extensión a la adopción de la agricultura de riego*, dicen los Pozorsky.

Ambos subrayados nos obligan a reflexionar sobre una de nuestras hipótesis. El asentamiento de los grupos humanos que se desplazan por centurias de la costa hacia la sierra estuvo motivado por la cada vez más abundante población que debía variar sus patrones alimenticios (no solo productos marinos, sino también agrícolas) y la necesidad de agua dulce, escasa para cubrir todas las necesidades incluso las del cultivo de especies nutritivas que, a juzgar por la direccionalidad de las construcciones, solo era posible obtenerla ascendiendo por

la cordillera. Los chao elegidos por cada asentamiento son numerosos y, con toda probabilidad, tendrían que ser abandonados cuando se había obtenido de ellos el máximo provecho, como también lo supone Onuki (1992: 91) cuando escribe que *parece que hubo el **abandono masivo en la costa y la continuación de vida en la sierra**. La distribución de las fechas de C-14 provocaría la investigación del problema así planteado, o sea el **problema del vacío costeño***. He aquí otro concepto resultante de la búsqueda y la elección de un nuevo chao. No se trata, en realidad, de un vacío costeño generalizado, abrupto, sino de todo un proceso de asentamiento ↔desplazamiento que supone usufructo temporal de sitios para después de generaciones avanzar y avanzar en el ascenso; lo cual dio origen a períodos de consolidación cultural en la sierra cuyas fuentes de agua dulce estaban relativamente cercanas a las poblaciones, y de etapas muchísimo más difíciles en la costa. Las poblaciones de la sierra, incluso, habían desarrollado tecnología para garantizarse el abastecimiento de agua. Las fuentes de agua dulce se hallan más distantes a medida que se ‘abandona’ la costa, pero no por eso son inalcanzables, máxime si pensamos en que los pueblos de aquellos tiempos se sentían protegidos por los dioses-montaña de cuyas entrañas y cumbres, como ellos lo sabían, brotaba el agua.

#### **2.1.14.3 CHAO III. Los templos al aire libre**

##### **La era del geoglifo en la costa. La era de Qunpimayu en la sierra.**

Valladolid (1991: 176-177) anota que la necesidad de subsistencia de las generaciones de los primeros pobladores peruanos estuvo muy asociada al culto religioso. No podría haber sido de otro modo, pues en la evolución del pensamiento humano fue primero el de carácter mítico, antes del que hoy conocemos como pensamiento racional o científico. Valladolid funda su afirmación en que *‘las evidencias arqueológicas que en los diferentes centros ceremoniales han quedado en forma de petroglifos, restos arquitectónicos, cerámica empleada en ofrendas y entierros y representaciones simbólicas expresadas en los tejidos utilizados en los ritos, demuestran que determinaron y utilizaron conocimientos astronómicos para planificar*

*ritualmente las actividades agrícolas de entonces.* Entre quienes más han aportado a este respecto valoramos los originales estudios de Milla Villena (1979, 2003, 2006) de modo particular el que dedica a la ubicación y desciframiento del Geoglifo del Chao. La muestra más evidente la encontramos en el complejo ceremonial de Kallad o del Cumbemayo en Cajamarca, donde se realizaban rituales con fines agrícolas al agua, deteniéndola e invocando a la colectividad de Apus de la región, uno de los cuales era el cerro Hualgayoc, y a las deidades estelares como el grupo de estrellas que en el cielo austral forman la Cruz Andina o Chakana; también la cola espiral de la constelación del Escorpión, y el planeta Venus. Todos ellos se encuentran grabados en bajo relieve en las paredes del canal ceremonial. En la llamada ‘piedra de los sacrificios’, nuevamente están grabadas las colas del escorpión y las estrellas alfa y beta del Centauro o llamapa ñawi que son integrantes de la Chakana, ambos petroglifos están orientados hacia el cielo sur, que es donde se ubican estas estrellas en las noches de los meses de mayo y junio. Además, en las paredes y el piso de la denominada ‘cueva ritual’, se observan petroglifos que representan claramente la Cruz Andina, la culebra de doble cabeza o Amaru y las pléyades, siempre orientadas hacia la región del cielo donde se las puede ver también en las noches de mayo y junio... El canal del Cumbemayo no fue concebido ni construido para riego propiamente sino como un canal ceremonial y un templo al aire libre, a la vez, donde se establecía el diálogo entre la naturaleza, la sociedad y las deidades telúricas y estelares.

#### **2.1.14.4 CHAO IV. EL ABANDONO DE LOS CENTROS CÚLTICOS INICIALES.**

##### **MULTIFURCACION**

Como lo sostienen los Pozorsky los sitios, para nosotros los chaos, se multiplicaron, pero como lo advertimos, todos se direccionaron hacia los valles o las cabeceras de estos. Esta tendencia obedeció sin duda a la necesidad de posicionarse en el chao más adecuado para después posesionarse del agua dulce sin perder el cordón umbilical que los unía al mar, la salina madre provisora de alimentos proteicos.

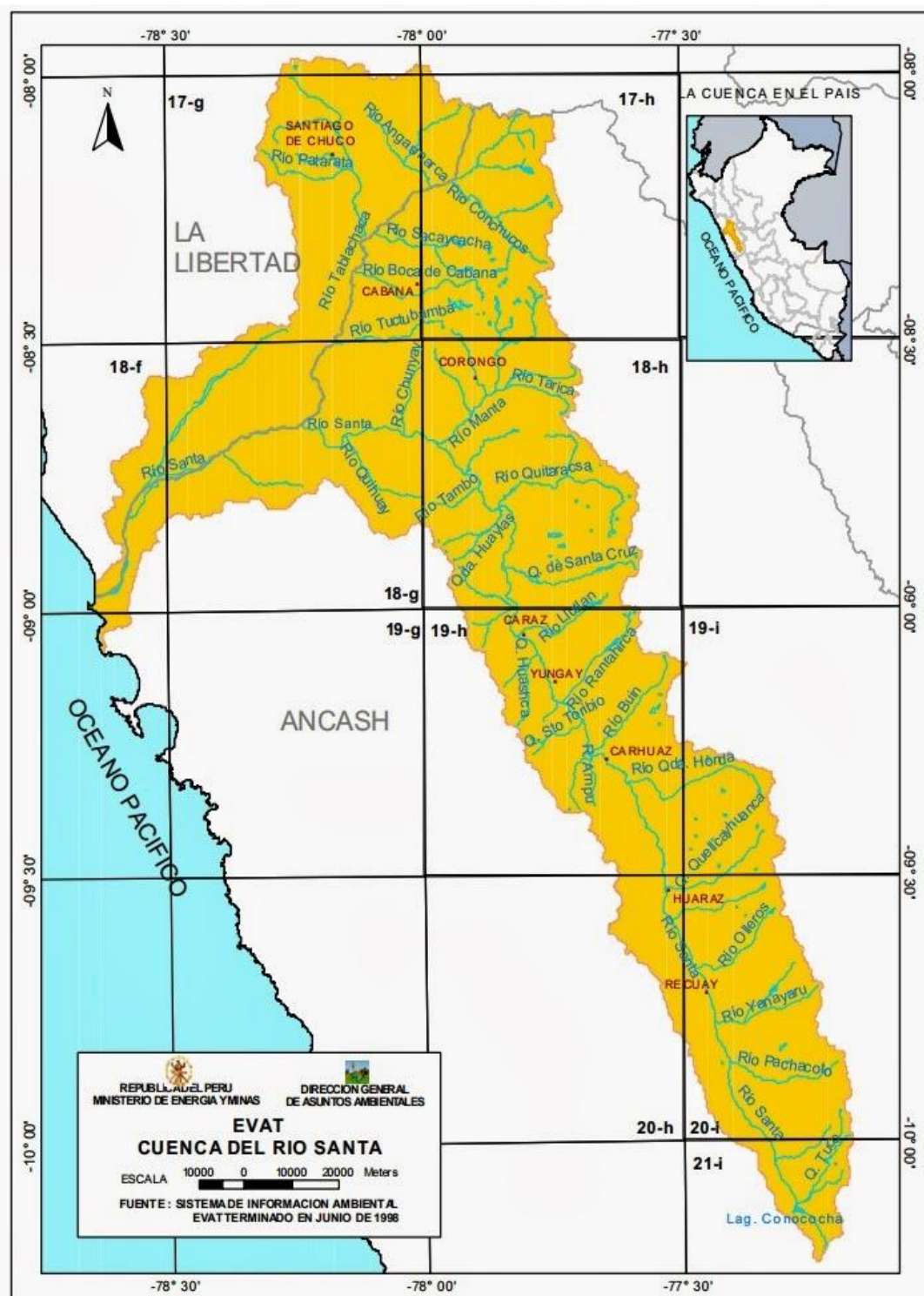
- Hacia Gallinazo o Pirú. El actual territorio de la provincia de Virú era el más próximo y adyacente al núcleo de multifurcación de Chao, (de bahianos y periféricos) y también el más apropiado para establecer contactos con las culturas serranas.

Fue durante este período de multifurcación que se construyeron otros 'sitios' como el de La Galgada.

- La Galgada. La ubicación de este chao es de carácter estratégico y revela ya un alto nivel de civilización.

Muchos otros centros cúlticos similares se hallan bajo tierra o semidestruidos en el itinerario semitrashumante de ascenso a la sierra que merecen otros estudios arqueológicos.

- Hacia Wakat. El sentido de orientación despertó muy temprano entre los antepasados



protokulli. Por eso al descubrir que el caudaloso río Santa llevaba hasta el mar una masa de agua tan significativa siguieron su curso por la margen derecha con la firme esperanza de encontrar la fuente originaria del agua dulce. Fue durante este período de peregrinaje que descubrieron las bondades del ‘cerro y puna’ –Wakat– en el que

erigieron templo y edificaron pueblo y templos al dios de la energía Katatkil, años o centurias después en que se elaboró el mito fundacional.

#### **2.1.14.5 CHAO V. WAMACHUKU**

##### **EXPANSION HACIA CAJAMARCA Y WAQRACHUKU**

- Convivencia proto Kulli↔proto Qichwa. Fundados los chaos en los lugares pertinentes, los avances hacia la sierra fueron decisivos e incontenibles. Uno de los más pertinentes, después de Qunchuko, fue Wamachuko y uno de los más débiles la penetración hacia Waqrachuko. Durante este muy prolongado período de contacto fueron posibles los contactos Protokulli↔Protoqichwa. Los protokulli, aprovechando el ‘espacio libre’ que existe hacia el oriente en que el Tablatsaka y el Santa se distancian, ingresaron hacia Qunchuko y entonces es cuando se intensifica la interacción de ambas sociedades, culturas y lenguas. La convivencia era inevitable. Los protokulli que ocuparon Wamachuko lo hicieron por la vía pacífica –la autoesclavización del tiempo de Wamansuri– con los wachemín, una sociedad organizada y tecnológicamente avanzada con respecto al manejo del clima y la utilización de las aguas.

La penetración en territorio cajamarquino ocurriría después de la rebelión protokulli en contra de los wachemín. Estos no fueron exterminados –aunque el mito así lo exagere para resaltar la deificación de Katatkil–, sino vencidos y desplazados hacia la periferia de los cuatro puntos cardinales. Fue en esta época que se constituyó el ‘antiguo reino’ de Kullismángor en el amplísimo valle de Cajamarca y al pie del megalítico templo al aire libre de Kallad, después Qunpimayo en cuyo ámbito y a 4000 msnm se adoraba al agua dulce, monumental construcción probablemente wachemín. Este es un milenario período de contrastación ideológica, reconstrucción religiosa y creación mítica entre culturas que, generación tras generación, fueron acrisolándose y configurándose en otras nuevas y más complejas sociedades en un

dinámico proceso de integración no culminado a la llegada de los invasores orejones primero y españoles después.

- **Invasión Inka.** Ocurrió tardíamente hacia 1470 d.C., cuando las tropas de los Yupanki precediendo a las de Wayna Qapaq anexaron al Imperio del Tawantinsuyo a las civilizaciones qichwa ubicadas en las actuales regiones Wanka y Waylas, y tenían que pasar necesariamente por las regiones de Wamachuko y Qahamarka hasta alcanzar el extremo norte –Ecuador y Colombia–.
- **Invasión Hispana.** Más de medio siglo después irrumpieron en Qahamarca y no en Wamachuko los europeos. Ya hallaron a los kulli en sociedades muy organizadas política, religiosa y socialmente que, habiendo caído en desgracia bajo la furia orejona de orientación atawalpista, se enrumbaban hacia el debilitamiento de su identidad.
- **Decadencia y Extinción.** Las sociedades kulli empezaron a decaer a raíz de sus enfrentamientos con la dominante cultura Inka y empeoraron con el establecimiento del coloniaje español, época en la que ni siquiera se las había considerado como parte de una cultura diferente a la orejona, sino más bien en el conglomerado de ‘indios’ a quienes, por sus extraordinarias habilidades en textilería los destinaron a servir de por vida en los obrajes y las minas.

Este resumen panorámico nos da una idea muy ligera de los avatares de la cultura y lengua kulli que analizamos con mayor detalle más adelante. Si el desplazamiento hubiera sido solo hacia el sur, probablemente se habrían hallado con el caudaloso río Santa que habría impedido su avance. Pero no sólo el río era el obstáculo, sino la presencia cada vez mejor verificada de otra cultura que ascendía por las pendientes de los Andes, teniendo como límite la orilla opuesta, aguas arriba de la margen izquierda. Era esta la cultura que hablaba *nuna shimi* antes de la llegada de los españoles o lengua quechua después que la conocieron. Esta

era una gran nación que avanzaba por las rutas naturales de los lechos de los ríos hacia el centro del actual Perú, cubriendo los departamentos de Lima, Ancash, Junín, Pasco y Huánuco.

El avance de los que buscaban el nuevo Chao era casi paralelo, siguiendo la margen derecha del Santa, aguas arriba y cubriendo el norte del actual departamento de Ancash – principalmente la provincia de Pallasca actual, como puede apreciarse en el mapa<sup>59</sup>–, todo el departamento de La Libertad en cuyo territorio se afincaron, establecieron su chao en Huamachuco y, desde donde avanzaron hacia el Norte extendiéndose por el actual ámbito del departamento de Cajamarca, constituyendo nuevos *chaos*, centros y subcentros hasta lo que hoy es la provincia de Chota, la más periférica y septentrional de sus expansiones.

Los que localizaron los nuevos chaos se autodenominaron **KULLI**, en la época que ya los españoles habían constituido el virreinato y su lengua fue identificada como Kulli también. Torero (2002: 215) transcribe que en la

*Memoria de las doctrinas que ay en los valles del Obispado de Truxillo desde el río de Sancta asta Colán lo último de los llanos: ... estas son las doctrinas de los valles de Truxillo. Y las diferentes lenguas, aunque cada corregimiento se estiende por los principios de la sierra en toda ella se habla la lengua general del Inga, salvos algunos pueblos adonde tienen los naturales de ellos su lengua particular materna que llaman KULLI pero también usan de la general.*

---

<sup>59</sup> Giraldo Reyes, Lesly Rocío. (2017: 21). Tesis “Uno de los principales afluentes es el río Tablatsaka o Río Negro que se une al río Santa en la localidad conocida como Condorcerro. Es el afluente más caudaloso y su desarrollo es de este a oeste. El área cultivada y servida por el río Santa es de 47, 807 hectáreas, de las cuales 6516 ha están ubicadas en el valle costero y 41,391 a lo largo del Callejón de Huaylas”. Este es un dato muy actual. Los agricultores de la zona de Santa ya no son los originarios quechuas, sino migrantes que han hecho de la agricultura su forma de vida, pues los pueblos cercanos como Chimbote, de más de cien mil habitantes, son ahora un mercado seguro debido al consumo masivo de productos agrícolas. Este mismo ámbito geográfico, en la época mítica no fue un espacio para relaciones pacíficas, sino más bien de conflictos constantes por el acceso a esta gran fuente de agua; en ese mismo inmemorial tiempo, quienes alcanzaron el dominio fueron los protoquechuas y no los protokulli. Estos últimos vivieron la angustia milenaria de no alcanzar las perennes fuentes de agua de la Cordillera Blanca. No obstante, lograron fundar una renombrada colonia cuyo testimonio es el pueblo de [QUN]<sub>N</sub> = agua [CHUKU]<sub>N</sub> = territorio originario, país propio, región sagrada del AGUA, para el pueblo kulli, cuyo nombre está constituido por las bases morfológicas de sello lingüístico kulli. Los españoles lo llamaron Conchucos y así existe el nombre hasta ahora, extendido a un espacio más grande que ocupa todo el este de la región Áncash.



Entendámoslo: el obispo Baltazar Jaime Martínez y Compañón registra un hecho natural y cultural a la vez: algunos de los kullihablantes no solo hablan kulli, sino también la lengua general; de otro modo, vivían un período de contacto después de la sujeción de los kulli a la cultura Inka (en el contexto que Martínez conoce, pues los intercambios kulli-quechua precedieron milenariamente a la ocupación del territorio kulli por los orejones).

Lo que aquí decimos se halla también registrado en la memoria mítica y simbólica en el texto que reproduciremos más adelante y que iremos explicando gradualmente.

### **Itinerario y arribo de los buscadores del Chao a Wamachuko**

El fenómeno del ascenso a los Andes no fue exclusividad de los protoquechuas y los protokulli. En la región sur –Ica–, queda la ciudad sepultada por la arena, los vientos, el tiempo y la desidia, llamada **Kawatsiq** o Kawachi –*La que hace posible u ofrece vida*, literalmente, en idioma quechua–, probablemente abandonada también por los fenómenos geológicos adversos que acosaron a sus habitantes. La dinámica del ascenso y descenso fue un trajín generalizado de conexión entre la gente de la costa y la gente serrana, tal nos lo revela otro dato del mito onírico *El zorro de Arriba y el zorro de Abajo*, develado por José María Arguedas ([1966]2007: 29) cuando tradujo *Dioses y Hombres de Huarochiri*<sup>60</sup>, en el cual puede verse con claridad que la preocupación por los estados relacionales entre la población serrana y la

---

<sup>60</sup> Entonces ese Huatyacuri, caminando de Uracocha hacia Cieneguilla, en el cerro por donde solemos bajar en esa ruta se quedó a dormir. Ese cerro se llama ahora Latauzaco. Mientras allí dormía, vino un zorro de la parte alta y vino también otro zorro de la parte baja; ambos se encontraron. El que vino de abajo preguntó al otro: “¿Cómo están los de arriba?”. “Lo que debe estar bien, está bien –contestó el zorro–, sólo un poderoso, que vive en Anchicocha, y que es también un sacro hombre que sabe de la verdad, que hace como si fuera dios, está muy enfermo. Todos los amautas han ido a descubrir la causa de la enfermedad, pero ninguno ha podido hacerlo. La causa de la enfermedad es ésta: a la parte vergonzosa de la mujer le entró un grano de maíz mura saltando del tostador. La mujer sacó el grano y se lo dio a comer a un hombre. Como el hombre comió el grano, se hizo culpable; por eso, desde ese tiempo, a los que pecan de ese modo se les tiene en cuenta, y es por causa de esa culpa que una serpiente devora las cuerdas de la bellísima casa en que vive, y un sapo de dos cabezas habita bajo la piedra del batán. Que esto es lo que consume al hombre, nadie lo sospecha”. Así dijo el zorro de arriba, y en seguida preguntó al otro: “¿Y los hombres de la zona de abajo están igual?”. Él contó otra historia: “Una mujer, hija de un sacro y poderoso jefe, está que muere por un sexo viril”... Luego de oír a los dos zorros, Huatyacuri dijo: “Está sufriendo ese tan grande jefe que simula ser dios porque está enfermo...”

costeña fue un tema continuo. Watyaq Uri, el soñador del texto tiene el rango de deidad, es decir, de liderazgo en su comunidad.

### **Estrategia para la localización del nuevo Chao en el texto mítico de Wamachuku**

El documento memorial colectivo que da cuenta de la migración cultural se encuentra registrado en el mito Kulli, arrancado por los evangelizadores agustinos a los sacerdotes de Apu Katatkil en Wamachuku. Los sacerdotes nativos confesaron que su máxima deidad era Ataguju (en kulli) –al oído de los curas españoles–, **Ataq Uqu**, la Suprema Humedad, para quien desarrolla este trabajo, identificable con el Hatun Mayu quechua, igual a la Vía Láctea en castellano–, contemplada desde el mar o el desierto costeño por los protokulli, y por otros sabios de hablas diferentes. La versión recogida en la Crónica Agustina es la siguiente:

*Ataguju envió a el mundo desde el cielo a Guamansuri; y éste vino... a la provincia de Guamachuco, que allí se avía de començar, y quando vino halló en él a unos que **en lengua de Guamachuco se llaman guachemines**; y él andaba muy pobre entre ellos y los guachemines le hazían trabaxar y hazer sus chácaras. Tenían éstos una hermana que llamavan Cautaguani, la qual tenían muy encerrada que no la veyan nadie, y un día fueron los hermanos fuera y entonces Guamansuri fue a ella y con halagos y engaños la uvo y enpreñó; y como los hermanos guachemines la veían preñada y supieron el negoçio, y que Guamansuri avía sido el usurpador y agresor, prendiéronlo y quemáronlo y hizieronlo polvos; y dizen los indios que los polvos se subieron a el cielo y que se quedó allá con Ataguju, y por esta causa por entonces no ovo efecto la creación de los Yndios, y a ella pusieron a muy buen recavdo.<sup>61</sup>*

Los proto Kulli buscaban un chao, es decir, un nuevo lugar para afincarse, un núcleo territorial en el cual crecer y desarrollarse. Esa nueva tierra no era otra que aquella que ofrecía la propia naturaleza, y estaba adyacente a la que primitivamente habían ocupado. Primero, el valle del Chao, el río formado por los aportes de

---

<sup>61</sup> *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos. Edición, estudio preliminar y notas de Lucila Castro de Trelles. Publicada por el Fondo Editorial 1992 de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Usamos esta edición para nuestro análisis, de tal manera que los destaques en negrita son nuestros. En agosto de 2011, se ha publicado como parte de la colección **Mitos y leyendas del Perú Ataguju, la colonización de la Tierra**, una recreación de este mito de responsabilidad de Pamela Cueto y con el Nº 10, por QG Editores S.A.C. Tratándose de una recreación, que implica en cierto modo, algún tipo de interpretación, la obviaremos, aunque nos parece que para la lectura de los niños y la difusión que merece toda creación andina, es importante la intención de los editores.*

*“los ríos Chorobal y Huamanzaña que en la actualidad prácticamente no existen y son secos cauces polvorientos. Esta reseca y desierta faja, se encuentra ubicada al sur del valle del Virú y al norte del valle del Santa, y está bañada en sus orillas por las frías aguas del Océano Pacífico”,*

como la describe Milla (1983: 25). Esta ruta fue el camino natural de los protokulli en su milenaria peregrinación hacia la cordillera adyacente, de quienes podemos decir lo que Milla anota que *“cinco mil años antes de Cristo, más o menos, se asentaron en sus playas. La pesca abundante justificaba el afincar sus aldeas de basalto negro en las riberas”*. Por este segmento de territorio que se conecta directamente ahora con las provincias liberteñas de Virú, Santiago de Chuco y Sánchez Carrión anduvieron los protokulli hasta arribar a Huamachuco. Sus huellas están descritas en los datos consignados por Alva y Beck (51-87) en sus estudios de sitios como el *Complejo de Las Salinas*, y los llamados *“otros sitios del valle del Chao: Pampa de los Pancitos con numerosos vestigios de asentamientos...”* entre ellos un *“geoglifo y caminos”*.

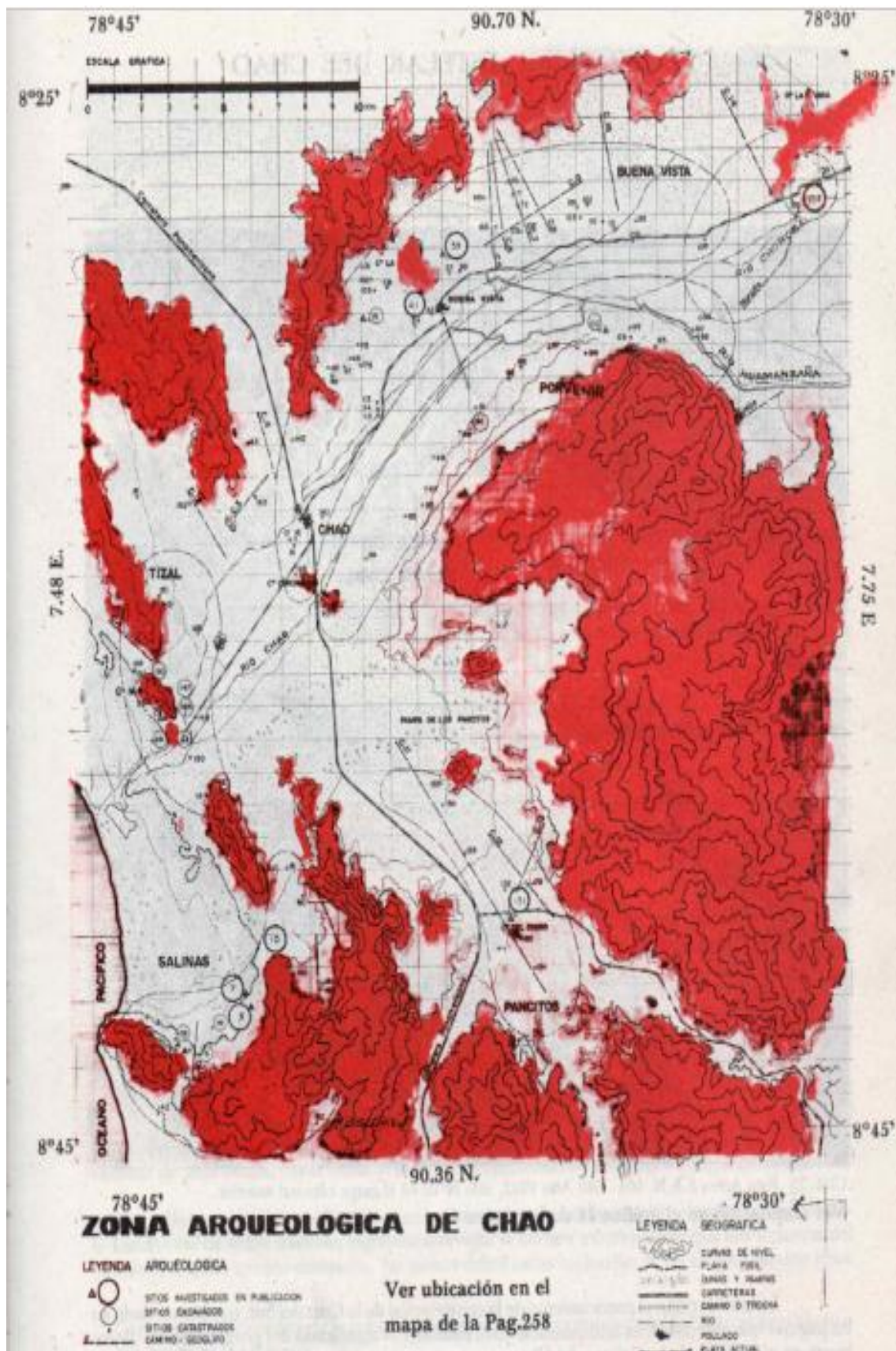
Alva y Beck describen uno de los posibles desplazamientos en dirección sur:

*“esta pampa en dirección al valle sureño de Santa, ofrece también una comunicación natural, resultando marcada la concentración de sitios alrededor del camino en dirección a Tanguche (valle medio), donde se encuentran construcciones comparables a Las Salinas. Puede plantearse así que estas pampas boscosas constituyeron una importante área de interrelación territorial, cultural y económica del sistema regional temprano entre los valles de Chao, Santa y Las Salinas... Los sectores de Tizal, Cerro Santa Rosa y Cerro Jaime (nombres actuales) están ubicados en la parte baja del valle...”*

Reconstruyendo la interrelación entre chaos Alva y Beck anotan que

*“comprenden restos de caminos antiguos que indican comunicación entre los valles de Chao y Virú. Otras huellas de caminos reflejan comunicaciones entre Tizal y Buena Vista. Esta sección del valle estuvo densamente poblada en épocas posteriores debido a su fuerte productividad agrícola”*.

El mapa diseñado por Milla (1983: 39) visualiza los caminos y los accidentes geográficos con bastante confiabilidad.



Prosiguen Alva y Beck:

*“Subiendo valle arriba, éste se estrecha notablemente y muestra un denso recubrimiento de formaciones rocosas y acarreo aluvial que limitan con severidad las posibilidades de cultivo. En el marco de este paraje se encuentra cerro **Cabra**, otro de los complejos tempranos más importantes del valle. Se trata de un conjunto de estructuras arquitectónicas de piedra, integrado por **12 edificios piramidales dispersos**, de variadas dimensiones que ocupan una extensión aproximada de 10 hectáreas, en una meseta alargada sobre el cauce del río **Chorobal** y al pie del flanco este del cerro Cabra... el desértico paraje actual aledaño al cerro Cabra tuvo otras condiciones en la antigüedad, pues con un mayor aporte del río Chorobal se cultivaron las terrazas naturales ubicadas al Norte y Oeste del complejo donde se observan extensos campos surcados de épocas tardías, los canales correspondientes se superponen a un sistema de irrigación anterior más simple y aparentemente vinculado a las edificaciones tempranas. El complejo ceremonial debe interpretarse en relación a estas posibilidades agrícolas y su control, considerando que el sitio se sitúa también en el punto estratégico de captación hídrica y dominio visual sobre toda esta sección del valle e ingreso hacia la sierra.*

Es decir, un chao con las condiciones que los protokulli buscaban y lo habían encontrado. En la información mítica nos hallaremos con que estos chaos ocupados por centurias y por varias generaciones de hombres protokulli tenían mucho que ver con un fenómeno persistente y duradero: la carencia de lluvias, la escasez de agua como idea angustiante y fija entre los seres humanos de ese tiempo, después de un período en que los cauces de ríos y riachuelos inundaban aluvionalmente las extensiones ahora desérticas. Tal vez, desde aquí fue gestándose la idea de Kawtawán, la diosa de la lluvia que después los kulli, mitificaron ya habiendo llegado a Wamachuku.

Vino desde el cielo, léase era un hombre extraordinario, un líder, un guía social, político, además de religioso. Se tenía que ascender a los Andes, aprovechando los cauces de ríos, quebradas y riachuelos proveedores de agua o, simplemente, de humedad aprovechable al máximo. Había que guiar a una población migrante y encontrar un nuevo y más propicio chao. ¿Lo encontraron? Sí. Era Wamachuco, pero estaba ocupado, poblado por gente en condiciones ventajosas con respecto a la condición suya de migrantes. Había que escoger una estrategia. La estrategia kulli fue pacífica. La deidad suprema envía a Wamansuri, que se humaniza y, bajo esta forma se esclaviza sirviendo a los wachemines o pobladores primitivos de Huamachuco. El símbolo *wamansuri* representa, pues, a toda una población que, procedente de la costa y en

tiempos de gran escasez, probablemente prolongados y terribles tiempos de sequía, se convierte en servidora de la nación **wachemín**. Se advierte en el informe que él, dios-hombre, andaba muy pobre entre ellos. Pobre es aquí, el que no reúne las condiciones de nativo wachemín ni le alcanzan los derechos para ser admitido como tal; es el símbolo de un pueblo capaz de dejarse sujetar por otro de mayor poder, aceptando, sigilosa e inteligentemente, la condición de esclavo. *Los wachemines le hacían trabaxar y hacer sus chácaras* anota el cronista al transcribir el mito. A él solo no; sino a toda la población que él dirigía y comandaba de modo estratégico. Entendemos mejor, entonces, la situación de los inmigrantes personificados en el conductor estrategia-semidiós Guamansuri, símbolo singular de una plural población en dificultades de supervivencia.

¿Quiénes llamaban wachemines a los primeros ocupantes del territorio wamachukino? Ya los llamaron así los kulli. Estos reconocen a la otra nación como la etnia de tales. Es notoria la pluralización castellana **-es** del adjetivo; el singular es una palabra aguda **wachemín**. En lengua de Wamachuko, como se cuida de informar el agustino, entiéndase, en kulli. Esta es una pista para reconocer la base morfológica [watsi-]<sub>N</sub>~[watsu-] existente en el quechua actual de Ancash como base prestada del kulli, pues en el sur se dice *saphi, sapi*.<sup>62</sup> La alternancia vocálica [i] ~ [u] es conocida en kulli, como puede apreciarse en la palabra [min̥ʃu] ~ [mun̥ʃu] para designar ‘ombligo’. Para [**mín**] también se hace necesario postular su carácter de base, y no considerarla como sufijo. En lengua de Wamachuko, entonces, *Wachemines* significa más o menos *los seres humanos-raíz, los que radican desde siempre en..., los nativos o naturales*

---

<sup>62</sup> Pantoja (1972: 347) la consigna en su Diccionario del quechua de Huaraz, estableciendo incluso, diferencias: **watsi**: raíz de plantas pequeñas; **hawa**, raíz de un árbol. El Ministerio de Educación (2005: 96) que editó el Diccionario *Yachakuqkunapa Shimi Qullqa* recurriendo a quechuaparlantes ancashinos, ejemplifica para presentar la palabra en contexto: *Hachakunapa watsunqa allaapa titam*: Las raíces de los árboles son muy gruesas. Adviértase que en el ejemplo [watsi]<sub>N</sub> no se aplica sólo a plantas pequeñas sino a árboles, lo cual nos da una idea de su generalización actual.

de..., lo cual coincide con lo que se narra en el mito. Sigamos la línea itineraria trazada por el relato mítico:

*“Tenían éstos una hermana que llamaban Cautaguani, la qual tenían muy encerrada que no la veyá nadie, y un día fueron los hermanos fuera y entonces Guamansuri fue a ella y con halagos y engaños la uvo y enpreñó; y como los hermanos guachemines la veían preñada y supieron el negoçio, y que Guamansuri avía sido el usurpador y agresor, prendiéronlo y quemáronlo y hiziéronlo polvos; y dizen los indios que los polvos se subieron a el cielo y que se quedó allá con Atagujú, y por esta causa por entonces no ovo efecto la creación de los Yndios, y a ella pusieron a muy buen recavdo”.*

La segunda etapa de la estrategia kulli para ocupar el territorio habitado por los wachemín ya no es pacífica. Es como una anticipación de lo que se institucionalizaría mucho más tarde en los Andes: las alianzas políticas se engendraban mediante alianzas matrimoniales. Emparentados los jefes de naciones diferentes por vía sanguínea, la secuela en la lógica andina, era la alianza para constituir cada vez naciones más poderosas y unificadas. Pero en el mito, la clave de la unión es **Kawtawán**, la deidad de la lluvia, el objeto disyunto anhelado por los kulli, a causa de sus padecimientos, por siglos. De nuevo, una palabra aguda. El registro de Kaw (Čaù) con el significado de *lluvia* se lo debemos a Martínez (1790) en su *Plan que contiene 43 voces castellanas traducidas álas ôcho lenguas que hablan los Yndios de la costa, sierra y montañas del Obispado de Trugillo del Perú* entre las cuales, en la columna 6 se ubica la *Lengua Culli de la Provincia de Guamachuco*. Causa alguna extrañeza el diacrítico colocado sobre ã y õ, en una ubicación aparentemente inmotivada; lo interpretamos como una marca enfática, tal como trasladamos esta misma opinión para el caso de lluvia = Čaù. La base morfológica kulli [kaw]<sub>N</sub> persiste en el nombre de un pueblo costeño situado en territorio kulli: *Magdalena de Cao*, actual, como también en el topónimo Cautahuán que identifica a un río situado en las cabeceras de Santiago de Chuco. Volvamos al texto mítico. Kawtawán (con [i], probablemente quechuizada Cautaguani) es una palabra kulli compuesta. [Kaw]<sub>N</sub> = lluvia y [\*tawan]<sub>N</sub> = vertiente en una quebrada.<sup>63</sup> De esta manera obtenemos la glosa para Kawtawán

---

<sup>63</sup> Lobato, Juan. 1901. *Arte y Diccionario Qquechua-Español*. Corregido y aumentado por los RR.PP. Redentoristas. Imprenta del Estado. Lima. Perú. **\*Vocablo añadido al diccionario**, explica, recogido en la región

como **Lluvia que forma las vertientes en las quebradas**, es decir, la que ayuda a fecundar, la que alimenta, la que puede ser controlada o detenida desviando sus aguas hacia los flancos sedientos, no cualquier lluvia. La lluvia aparece como la hermana e hija de la nación nativa o wachemín. Está prisionera. De otro modo: los wachemín ejercen control o poder sobre la lluvia. Las cíclicas sequías de la sierra norte del Perú explican esta representación de la lluvia. El control supone el manejo de un secreto, un conocimiento exclusivo, no accesible a gente extraña a los wachemín.

Wamansuri, símbolo del estratega dios-hombre, no wachemín sino inmigrante esclavo (por estratagema propia), logra develar el secreto. Se une sanguíneamente a Kawtawán. El sentido de esta unión explica que no fue una empresa fácil, sino que la pagó con su sangre y su propia vida. Que la poseyó, es una bella imagen para entender que adquirió el dominio sobre lo prohibido. Que la divinidad mayor Ataq Uqu –Humedad Suprema– envíe a Wamansuri a la Tierra con una misión determinada, el acabar con el control ‘monopólico’ de la lluvia ejercido por la nación wachemín, tiene que ver también con su nombre. La base morfológica [waman]<sub>N</sub> = Halcón en el quechua fue compartida con el kulli, pero [suri] no. Expliquémonos: [suru]<sub>N</sub> ~ [suri]<sub>N</sub> en kulli nomina a una *variedad de carrizo, delgado y con pocas hojas*<sup>64</sup> según Flores (1999: 191) y según Lobato (1901: 348) a un tipo de *junco largo y nudoso*. ¿Cómo encontrar la relación entre *halcón y/o carrizo y junco*?

Waman, el halcón desempeñó un papel de ave simbólica en varias culturas. En Wamansuri, representa al mensajero de Ataq Uqu. Necesitaba ser **alado o aéreo** para descender desde el cielo; astuto, para vencer a los celosos cuidadores de Kawtawán, es decir, a los

---

norte del Perú –zona chinchaysuya–, como si fuera quechua. Lobato no tuvo noticias del kulli, pero sus añadiduras son sumamente valiosas. Muchas palabras con\* no son quechua. Tawa-n, en quechua es *cuatro*.

<sup>64</sup> Flores Reyna, Manuel. 1999. *Recopilación léxica preliminar de la lengua Culle*. En Típshe, Revista de Humanidades. Lima. Perú. Universidad Nacional Federico Villarreal. Las investigaciones de Flores revelan acuciosidad y diligencia, particularmente en el acopio de léxico.



controladores de la lluvia y las fuentes de agua; rapaz, para hurtar el secreto; prestigioso para garantizar el éxito en la misión; masculino para penetrar en lo prohibido. El segundo componente morfológico nos induce a analizar el hábitat del carrizo o junco, [suri] ~ [suro]. Carrizo y junco no son plantas que han de brotar en los desiertos. Las dos son especies que sólo nacen donde las fuentes de agua afloran a la superficie en manantiales pequeños y prodigan la humedad suficiente para que sus rizomas la beban y procesen para desarrollarse.

El nombre Wamansuri resulta así una metáfora para el estratega dios-hombre: La veloz deidad masculina que, como el halcón, ave sagrada, debe acabar con la mezquindad de controlar las fuentes de agua en la tierra, especialmente en tiempos de sequía o carencia de **kaw** –la lluvia-. El hecho de que la deidad ave-varón acceda al control de la deidad femenina **no ave-mujer**, fecundándola, explica que los gemelos-hijos nazcan de dos huevos: *Al cabo pocos días Cautaguan **parió dos huevos*** (pues fue poseída por un ave) y ***murió del parto***, (leámoslo, siendo escasa se ausentó por un prolongado tiempo como si hubiera muerto, abandonando a sus controladores, los wachemines) y *entonces tomaron los huevos y echáronlos en un muladar y de allí salieron dos muchachos dando gritos y tomóles una señora y criólos; y el uno se llama el gran Apocatequil, principio de muchos males y el ydolo más temido y honrado que avía en todo el Perú ... ; y el otro hermano se llamava Piguerao*. El engendro de un ave no puede ser sino un huevo. He allí los frutos del Halcón. Desde otro ángulo, los huevos desempeñan, semióticamente, en varias de las culturas peruanas el rol metafórico de **principio, génesis, origen**. Los recién nacidos de cada huevo no son seres humanos comunes. Su humanidad proviene de la madre. Por eso lo maravilloso del nacer varones de dos huevos y ser, al mismo tiempo, deidades. Wamansuri, el engendrador, al tiempo de la evangelización de Wamachuko, estaba muy presente en la mentalidad kulli; no había sido mellada su importancia, incluso con el riesgo de que sus feligreses corrieran la desgracia de ser castigados o torturados. En las investigaciones que los agustinos hicieron con la amenaza de los castigos infernales, lograron

descubrirlo convertido en una **waka**, nada menos que escondida entre el santoral católico, en un lugar **secreto**, pero **estratégico**. *Un indio vino a los padres y les dixo quel daría el ydolo – Wamansuri- y diría donde estaba... fueron detrás de la iglesia y estaba allí, en una pared frontero del altar mayor para podelle adorar de dentro de la iglesia, y parecía que adoraban a Dios... estaba en un hueco muy escondida.* Parece que la estrategia, desde su pobreza o carencia de poder, para conquistar a Kawtawán, la hermana de los poderosos wachemines, funcionaba también para sus feligreses en el caso de la pérdida gradual de la religión kulli.

Como contraparte del componente semiótico del texto, Kawtawán humanizada, no podía sino procrear humanos –dos muchachos–, figura paralela a ‘un ave que como el halcón no podía engendrar sino huevos’. Entre ambos, sin embargo, hay algo común: su hábitat **aéreo**, meteorológico, lo cual explica la interrelación y complementariedad entre el ser humano y la naturaleza y da cuenta de la imbricación de las relaciones míticas en el texto. *Tomaron los huevos y echáronlos en un muladar* –consideremos el desdén y la animadversión de los wachemines atacados y ofendidos en la persona de Kawtawán–; pero al mismo tiempo *de allí salieron dos muchachos dando gritos y tomóles una señora y criólos*, es entender la contrariedad de no haber previsto las consecuencias del rechazo y el desprecio, que se desencadenan polarmente contra los wachemines, porque los recién nacidos de nombres simbólicos *Apocatequil* y *Piguerao* representan las fuerzas contrarias que **para convertir a Wamachuku en el nuevo chao** deben exterminar a los antiguos pobladores.

Apu Katatkil abarca gran parte del mito y se destaca su actuación como varón-dios. Piguerao, extrañamente, es apenas identificado por su nombre al nacer, y luego mencionado como un peñasco que acompaña a Katatkil en el cerro Porcón: *El demonio mandó que Cataquil fuese adorado en Porcón. En este Porcón, en lo alto de un cerro están tres peñas muy grandes; y a la primera llaman Apocatequil, y a la segunda Mamacatequil y al tercero Piguerao.* Porcón es ahora el nombre de lugares ubicados actualmente tanto en Huamachuco como en Cajamarca.

Su origen kulli se explica: [por]<sub>N</sub> = luz, luminaria que anuncia, y [Kun~kon~koñ~gon~goñ]<sub>N</sub> = agua. El nombre se atribuye a la montaña; tras ésta se percibe la luz que anuncia la presencia del agua, del tiempo húmedo, de manera tal que el mensajero es el pacífico y silencioso relámpago, Piguerao, a quien en el resto del texto se le silencia; no se le excluye ni se le mata, simplemente se le ignora. ¿Tiene este hecho alguna explicación? Pues, sí. Leamos:

*Este Catequil fue adonde murió su madre y resucitóla, y entonces la madre diole dos guaracas o hondas que su padre Guamansuri avía dexado para que las diese a los que pariese, para que con aquellas avía de matar a los guachemines; y entonces dize que el fuerte mancebo mató a los guachemines y a algunos que quedaron echólos de la tierra; entonces subióse al cielo, y díxole a Atagujú: Ya la tierra está libre y los guachemines muertos y echados de la tierra, agora te ruego se críen indios que la habiten y labren.*

Todo lo ejecuta Katatkil solo. ¿Y qué fue de Piguerao? ¿No recibió el arma donada por su padre? Este es un asunto que debemos aclarar luego. Reflexionemos ahora acerca del nombre Katatkil para captar el sentido del texto. La deidad [Katatkil ~ Katekil ~ Katekilla], con el apelativo de Apu o Señor conocido en el quechua, es descrito en el mito así:

*“Y de aquí es que grande el acatamiento que tienen a Cataquil. Y el temor, porque dicen que **el que haze los rayos y truenos y relámpagos**, los cuales haze tirando con su honda; **adóranle y móchanle mucho y tienen del gran temor**, y sírvenle muncho y ofrecen mucho a su guaca por miedo que no los mate; y a acontecido muchas veces que avía un indio solo por una xalca y acierta a tronar. Y como ellos son tan pusilánimes, y de poco ánimo, **muere de miedo** y dicen que Cataquil los mata... El demonio mandó que Cataquil fuese **adorado en Porcón**...”<sup>65</sup>*

Pantoja (1972: 43) anota: *Katata-* v.i. *Temblar, tiritar*. En la edición del Diccionario quechua de Ancash, hecha por el MED (2005: 33) aparece el verbo *Katatay* lo mismo que en Guardia Mayorga (1967: 81) con la glosa: *Temblar y dar diente con diente, temblar de frío o de miedo*. Lobato (1901: 52) explicita *\*Catcatani*. Verbo *Temblar*, *entrechocar los dientes, los huesos, tener miedo*. El verbo ‘temblar’ para las formas quechua no chinchaysuyas es, según González Holguín ([1608] 1989: 678) *Chucucucuni ~ Chhukchuni*.

<sup>65</sup> Las citas en cursiva nos remiten a la *Relación de los Agustinos* publicada por Lucía Castro de Trelles.

La base [kata-]<sub>v</sub> es reconocible como kulli. La duplicación [[kat]<sub>v</sub> + [kat]<sub>v</sub>]<sub>v</sub> agrega el significado de **acción intermitente** y simultánea, y el sufijo **-t**] que se encuentra con [t] de la raíz [kata]= **-t**] llega a fusionarse con la primera, pero añade el sentido de ‘*completitud*’. El verbo [katkat-]<sub>v</sub> ~ [katkat-]<sub>v</sub> queda entonces estructurado y significa ‘temblar por completo, entrar en pánico o en éxtasis’. En el dato proporcionado por Lobato podemos observar aún otros procesos: la inclusión epentética de una [a] y la adición del sufijo **-ni**] para acomodar la base kulli a la estructura morfofonológica del quechua. **-ni**] para varias formas del quechua no chinchaysuyo es el sufijo marcador de primera persona; para el quechua chinchaysuyo, dentro de la cual se involucra la variedad ancashina, **-ni**] se convierte en alargamiento vocálico actualmente. Siendo así, la palabra obtenida tendría que ser [katkat-]<sub>v</sub> **-t**]<sub>Adv</sub> = temblar totalmente; quechuizada llega a pronunciarse ahora [katata-]<sub>v</sub>. Pero en el nombre Katatkil, además de la base, está explicitado el sufijo **-il**] ~ **-iɬ**] cuya glosa nos toca develar. Si optamos por la nominalización **El que hace temblar, entrar en pánico o en éxtasis**, obtenemos para **-il**] ~ **-iɬ**] la glosa *el que hace lo que la base indica*. Entonces, el nombre Katatkil significa El que hace temblar, el que causa pánico o produce el éxtasis. Interpretación que coincide con la descripción agustina de esta deidad: “*es grande el acatamiento que tienen a Cataquil. Y el **temor**, porque dicen que el que hace los rayos y truenos y relámpagos, los cuales hace tirando con su honda; adóranle y móchanle mucho y tienen del gran **temor**, y sírvénle mucho y ofrecen mucho a su guaca por **miedo** que no los mate*”.

Sabemos que rayo, trueno y relámpago son tres fenómenos meteorológicos que ocurren simultáneamente. Para los kulli, Katatkil los produce con un sacro instrumento, prenda de su padre asesinado y de su madre resucitada. Katatkil, el dios que rompe la oscuridad, que es la luz, la ‘electricidad o la energía’ diríamos nosotros, **resucita a su madre**. He aquí un dato por demás ilustrativo. Su madre es la **Lluvia, Kawtawán**. La lluvia-madre murió del parto. Es decir, la causante de la existencia de la humanidad, fallece; entiéndase, se ausenta y, el

resultado, es la sequía, el tiempo seco, la desesperación, el padecimiento, la hambruna. Por eso Katatkil, el dios de la tormenta, el que anuncia el tiempo húmedo junto con Piguerao, el mensajero hijo de Ataw Uqu o la Suprema Humedad, la resucita. Kawtawán, la Lluvia estacional o la repentina, pero que se descuelga por las quebradas, las vertientes y los ríos no es cualquier lluvia, sino la que permite la existencia de la Humanidad. Si asociamos a Kawtawán con Wamansuri, su esposo, éste es el mensajero en el símbolo ‘halcón’ de la Suprema Humedad Celestial, Ataq Uqu y, a su vez, el causante de que existan el carrizo, el junco, plantas que indican el lugar del humedal, del agua y, consecuentemente el conservador de la lluvia; Wamansuri llega a ser también el coautor de la Humanidad simbolizada en Katatkil y Piguerao. Katatkil y Piguerao no son varones comunes. Además de héroes son también dioses. El primero es bullicioso, terrible. El segundo, todo silencio. Katatkil, identificado por su carácter tempestuoso, resucita a la lluvia, la trae de nuevo, para que la vida continúe. Su fuerza y energía dan vida y energía, las transmiten a los seres humanos comunes. En el mito, Kawtawán da la honda, el artefacto símbolo de la lucha por la vida. *La madre dio* –a Katatkil– *dos guaracas que su padre Guamansuri avía dexado para que las diese a los que pariese. Para que con aquellas avía de matar a los guachemines*. Recordemos que son dos las hondas y que son dos los herederos. ¿Debemos entender una honda para Katatkil y la otra para Piguerao? ¿Por qué Piguerao es relegado al silencio y a la inacción?, nos permitimos repreguntarnos. ¿No usó la honda? La respuesta está en que Katatkil no podía tener contendor, sino ayudante. El dios de la energía positiva se complementa con el de la energía negativa, como una visión especular de la deidad Suprema, Ataq Uqu, tal descubriremos más adelante. El tiempo lluvioso y vivificante, a la vez que contrasta silenciosamente con el tiempo seco y frío, hace que la complementariedad como principio ocurra, se realice, tal como sucede en la sierra norte del Perú, carente de nevados o fuentes de agua como las que se ubican desde Ancash hacia el sur peruano.

Rememoremos ahora la trinidad Ataq Uqu, la Humedad Suprema o celestial, y a los que crió: Sugat Kawra y Waum Kawrat o Ucuzgavrad, juzgada *falsa* por los agustinos. [Suga]<sub>N</sub> es la contracción de Súgaro o Súgar que Brack (1999: 320) identifica como un cactus: *Melocactus peruvianus* Vauapel. Familia: cactáceas. Nombre común: **sugaro**. Distribución: zonas áridas de las vertientes occidentales bajas y valle del Marañón. Situación: silvestre y cultivado. Usos: medicinal, el fruto como laxante; ornamental; **bebida para apagar la sed (pulpa del tallo)**. La sed es una sensación particularmente fuerte en el verano o tiempo seco andino. El súgar(o) provee de agua o savia para amenguar la carencia hídrica en la zona kulli que señala Brack. El súgar fue cultivado por los kulli tal una planta sagrada, no como ornamental sino por la utilidad práctica y la simbólica que les brindaba. El **Súgar** es hoy un topónimo aplicado a unas pendientes rocosas en las que se produce el cactus descrito, en el camino de herradura entre Bambamarca (Cajamarca) y Celendín. Este hecho cultural nos ayuda a identificar por su nombre a esta deidad como la responsable de la Estación Seca o Verano. Kawra es traducible por tiempo, estación o época. En el nombre de la tercera deidad, el componente morfológico *kawra* está asociado a dos posibilidades: *Wawm* y *Uqu*. A nuestro parecer, se trata de una alternancia. A *Uqu* hemos identificado como Humedad o Vapor Acuoso. Por lo tanto, [uqu]<sub>N</sub>~[wawm]<sub>N</sub> son entidades morfológicas con una sola glosa **Invierno o Tiempo lluvioso**. Este sería el nombre del tercer miembro deífico de la trinidad kulli. Entonces la trinidad kulli está formada por Ataq Uqu ~ Ataguju, la Humedad Celestial, y por sus ayudantes Sugat Kawra, la Sequía Total y Uqu Kawrat, el Invierno Total. Castro de Trelles (1992: 17, en su nota 30) escribe: *Se ha cambiado en la Relación el nombre de los criados. En líneas anteriores aparecen como Sugadçavra y Vaungavrad, f.3r/3v*. El mismo **error** se repite también en el ms.b/, refiriéndose al texto de la Relación Agustina en que, efectivamente, Vaungavrad figura como Ucuzgavrad. Pero no se trata de un error, sino más bien de que [Uqu]<sub>N</sub> ~ [Ucuz]<sub>N</sub> (en la supuesta errónea transcripción) es el segundo componente

del nombre de la divinidad suprema, y en la deidad ayudante o complementaria designada como [Vaum] en el sentido de humedad, esta base morfológica nos remite a entenderla como ‘humedad terrestre’ equivalente a la celestial o proyección de la ‘Humedad Celestial’ y está en alternancia con [Uqu]. Katatkil tuvo como complementario a ‘su hermano’ Piguerao. Cada vez que Kawtawán, la Lluvia, resucita –una estación completa al año-, reina Katatkil y Piguerao se silencia. El estruendoso Katatkil se materializa en el Trueno junto a su madre la Lluvia, y Piguerao, el Relámpago calla y se materializa en la potente luminosidad. El relacionarse como complementarios en el esquema mental religioso kulli, como en el caso de Ataq Uqu, Sugatkawra y Uquskawrat, es una continuidad especular en el caso de Katatkil, Kawtawán y Piguerao.

La deidad suprema –[Ataq Uqu]<sub>N</sub> = Vía Láctea– sigue obrando desde el cielo, pero en buenas relaciones con los seres humanos:

*Ataguju respondió que, pues lo avía hecho tan fuertemente y avían muerto los guachemines, que fuese a el cerro y puna aquellos llaman que se llama **Guacat**, encima de Sancta, ques donde agora está fundada la Villa de la Parrilla, entre Trujillo y Lima, en el cual cerro yo he estado porque allí avía munchas ofrendas de chicha y ropa y otras cosas que a él ofrecían los indios en memoria de su criador,*

un testimonio más que suficiente para probar la vigencia del mito kulli en tiempo de la evangelización católica encargada a los agustinos; y *que fuesen a el dicho cerro y cavasen con taquillas o açadas de plata y oro y de allí sacaría los indios, y de allí se multiplicarían y se multiplicaron todos y así se hizo y que de allí salió su principio.* Vencidos los primigenios ocupantes de Wamachuku, de quienes lo único que sabemos según el mito es que adoraban a Kawtawán, la Lluvia, la religión que se impone es la de Ataq Uqu con su mensajero Wamansuri, principio masculino que unido a Kawtawán el principio femenino, evoluciona para dar lugar a otra era que no elimina elementos de la primera, sino que se complementa con ella, pero en un segundo atemporal momento mitológico: el resucitador, el recreador es Katatkil, menos celestial o lejano, más cercano a la humanidad terrestre que ahora emergerá de Guacat,

el núcleo sagrado, un chao nuclear en algún período del peregrinaje de los proto kulli a la patria prometida por su líder Wamansuri. El valle contiguo al de Chao actual por el lado norte es el de Virú. Posteriores estudios nos dirán si también fue un núcleo poblacional de los kulli o nos aclararán la relación existente entre una nación y otra. Ocupando el chao de Wamachuku, después de miles de años gastados en el ascenso de la costa a la sierra, y los chaos de Pallaska o de Pashash –dos grandes centros desarrollados por los kulli– es que sostuvieron un largo período de intercambio entre sus culturas y sus lenguas. Y en ese estado de interrelación es que fueron sorprendidos por la irrupción de los españoles y comenzó la debacle para ambas naciones.

### El lexema [chuchú]

Martínez (1978 [1790]) registra en su lista para el kulli el término *chuchú* con el significado de flor. Ni Lobato, ni Pantoja, ni el Políglota Incaico registran una palabra equivalente a **chocho**, el *lupinus mutabilis* que conocemos en el Callejón de Waylas como un producto de consumo popular. La palabra, sin embargo, es bastante antigua. Incluso aparece en la edición castellana del Larousse de 1964 ya con el significado de *altramuz* o con referencia a una *especie de frijol* en Cuba. Guardia Mayorga (1967: 55) la reconoce como quechua con la glosa *fruto del tarwi*, y también como *mellizo*. Este último dato ‘**mellizo**’ parece muy extraño; pero no es así. Obsérvese, pues, la pronunciación de las formas [ču~čo]+[ču~čo] y resultan ‘iguales’, es decir, repetidas o mellizas. Carranza Romero (1973: 19) la describe así: *especie de frejol que se sancocha para luego remojar en agua corriente hasta que se quite el amargor* y, tal como hace Guardia Mayorga, lo identifica con el *tauri*, aunque en la versión de 1992 quechuiza la escritura *choochu* y agrega otros datos como el nombre científico *Lupinus argentens*, *Vicia grata*, y el equivalente *taulli*. La quechuización de *choochu* sugiere la procedencia de **chaw** del primer elemento de esta palabra; pero no es así, solo obedece a un proceso de monoptongación, fenómeno muy posterior al período de intercambio kulliquechua



de los primeros tiempos. Quesada Castillo (1976: 90), no lo registra en la sección quechua de su diccionario, pero sí anota el término *tawri* explicando que es el *chocho*, en la sección castellana.

*Lupinus mutabilis* Sweet, el chocho, es una fabácea que Brack (1999: 297) describe así:

*“herbácea anual, erecta, hasta 2 m de alto; raíces cortas; tallo hueco, ramificado; hojas pecioladas, partidas hasta la base con 8 folíolos, verde claro; flores rojas o azules con mancha amarilla; vainas peludas, hasta 10 cm de largo, con semillas ovoides... Arbusto domesticado durante la época prehispánica hace más de 1500 años”.*

El territorio kulli conserva las variedades silvestres, las mismas que también se encuentran en todo el territorio del Parque Nacional Huascarán en Ancash, entre los 1 600 y 4 800 msnm. La palabra **chocho** del quechua y del castellano actuales en Ancash y Cajamarca ha sido tomada del kulli **chuchú** (**flor** en la lista kulli de Martínez, con pronunciación oxítone). Esta base se halla también en las palabras *chuchuqura* –un término híbrido kulli-quechua– para designar a la acelga andina (*Rumex patienta* L. o *Rumex spp.*), una yerba que se llena de flores minúsculas escondidas por millares en panojas, muy usuales las hojas como envoltura de alimentos a los que conserva frescos; en *chuchus muti*, otra variedad de *Lupinus mutabilis* registrada también por Brack (1999: 136).

[Chuchú]<sub>N</sub> en la lista de Martínez aparece traducida en singular, pero en realidad es un término desde ‘dual’ (mellizo) a colectivo, plural o múltiple, de tal manera que se puede interpretar como **florido, florecido, lleno de abundantes flores**. El haber consignado esta palabra en un apartado tiene por finalidad llamar la atención sobre un término que es tenido por quechua en Ancash, siendo de procedencia kulli; término que revela el intercambio léxico entre el kulli y el qichwa y que, no es el único, sino que es apenas un botón de la extensa lista de piezas léxicas quechuizadas, y que pueden investigarse en el diccionario de Lobato (1901).

**Proceso de deslexicalización o gramaticalización** de la base morfológica kulli [**chao**]<sub>N</sub>

Podemos graficar este proceso mediante la fórmula:

<p>[<b>ĉao</b>] ~ [<b>chaw</b>] → [<b>B</b>]<sub>N</sub> &gt; -<b>chaw</b>] ~ -</p>
---

<p><b>chö</b>] = <b>en</b> (locativo)</p>
---

que leemos: [ĉaw] ~ [chaw] es una base léxica nominal cuya glosa es ‘núcleo, centro o punto apto para habitar o morar’, usada por el idioma kulli con este sentido. Tomada por los quechuaparlantes como palabra y no como **concepto** se deslexicaliza con el sentido de **en**, un sufijo locativo resultante traducible como ‘ubicación’ o sufijo locativo. El proceso de gramaticalización consiste en que una base morfológica, un lexema o una palabra, con el pasar de los siglos de uso se vuelve una categoría gramatical e implica una serie de cambios fonológicos, entre los cuales el de mayor relieve, en este caso, es la conversión del diptongo -aw] en monoptongo -ö]. Así llegamos al quechua actual de Ancash y podemos encontrar a /ĉao/ ~ Chao ~Chaw, convertido en [čö], por ejemplo, en las siguientes palabras y construcciones sintácticas:

1ª. Wayintsik**chaw** [wayinsikčö]: **en** nuestra casa (dentro, al lado, en rededor, junto a)

2ª. Urusniyk**chaw** [urusniykičö]: **en** tu cerebro (interior, presente o escondida, subyacente)

3ª. Taqay wata**chaw** [taqëwatačö]: **en** aquel año, ya como una posposición o sufijo para indicar ubicación espacial o temporal, con una frecuencia de uso muy alta.

4ª. Mamanshi chinanta qaqlan**chaw** nirqun: Mana munaqtsu. [qaqlan**chaw**] **en** su rostro (La madre increpó a su hija diciéndole que no la quería)

5ª. Warmiipa maman wayin**chaw** karqanqapiq allaapa nuqa llakirqaa. [wayin**chaw**] **en** la casa de... (Desde que estuve en la casa de mi suegra comencé a sufrir intensamente)

6ª. Uchuk watalla**chaw**nam aywkushaq kay markapiq karuta. [watalla**chaw**nam] (Dentro de pocos años habré abandonado muy lejos mi pueblo natal)

7<sup>a</sup>. Nuqantsik yarparintsik rima nishqanta yarpaynintsik**chaw**. [yarpaynintsik**chaw**] (En tan solo una palabra expresamos la profundidad de nuestro pensamiento)

8<sup>a</sup>. Taqay hirka **chawpinchaw** atska pishqukuna unchurayan. [**chawpinchaw**] (A la mitad del centro de aquel cerro se encucilla cantidad de pájaros)

9<sup>a</sup>. Imanaw**chaw**taq purinki? [Imanaw**chaw**taq] (¿En qué andanzas te ocupas?)

10<sup>a</sup>. May**chaw**taq tsay libruta tarirqunki? [May**chaw**taq] (¿Dónde encontraste ese libro?)

En todos estos ejemplos, –chaw] ha dejado de ser la base kulli [çao] y se ha convertido en un sufijo locativo con la glosa ‘en, en donde, dónde’, es decir, ha perdido su calidad de base morfológica para ubicarse como una categoría gramatical en el quechua ancashino. A este proceso se llama gramaticalización.

Moreno Cabrera (2004: 250) define la gramaticalización como

*“un proceso mediante el cual un elemento léxico pierde su contenido enciclopédico y se especializa como marcador de una relación gramatical... va desde el léxico a la sintaxis; ... es una transformación lexicogenética y sintactotética... Añade que, al gramaticalizarse, un elemento léxico ve ampliado el número de contextos sintácticos en los que puede aparecer y, por tanto, la sintaxis misma se enriquece. Por su parte, el léxico se empobrece, pues se le resta un elemento que tenía una función determinada”.*

### Fases del cambio

- Del lexema kulli [çao] hoy [çao] al lexema quechua [çawa]
- De [çawa] al encuentro con –pi]
- De [çawapi] a [çawpi], un nuevo lexema
- De [çawpi] a [çöpi]: monoptongación
- De [çöpi] a [B<sup>n</sup>]<sub>N</sub> –çö]: **en** (sobre, dentro de... lo que indica la base B), por gramaticalización.

Cerrón-Palomino (2003: 207) en el capítulo referente a la Evolución de la Morfología Quechua constata que *hay dos formas fundamentales de locativo empleadas: -çaw y –pi. La*

*primera se registra en los departamentos de Ancash, Huánuco, Pasco, Junín y Lima, exceptuando aquí a Lincha y Hongos (Yauyos).* Este es el actual territorio del quechua de los Andes Centrales. Obsérvese además que la pronunciación se produce con la retrofleja /ç/. Luego anota otro dato valioso: –çaw] alterna con el locativo –pi], propio este último de las otras variedades situadas hoy al *norte del departamento de Ancash, sur de Huancavelica, alcanzando en Lima al distrito de Laraos y alrededores*, espacio nuclear o punto de encuentro de la alternancia, lo cual nos da una idea de la extensión por la que se difunde y de las fases que tuvo que haber pasado hasta gramaticalizarse y funcionar como sufijo. Estas fases, en el mosaico creadas por el contacto, no se dan necesariamente secuencializadas como visualizamos en páginas anteriores, sino que alguna de ellas pudo haberse omitido en uno o más de los casos.

Otro dato interesante es el que Cerrón-Palomino (2006) aporta cuando al referirse al locativo –chaw] escribe: *adquiere las variantes –ço:] ~ –ço] ~ –ço:] ~ –ço], allí donde se da la derretroflexión, y –çuy] ~ –çu], estas últimas relegadas a las hablas de Tarma y Huancayo*, lo cual explica las múltiples direcciones que pueden elegir los cambios. Las formas alargadas pertenecen a Ancash *donde se presenta el proceso de monoptongación*.

La búsqueda de una ubicación, la más apropiada, más central, nuclear en nuestra concepción, no fue, sin embargo, una exclusiva preocupación de la nación kulli. La migración fue una práctica de las civilizaciones andinas, de tal modo que podemos afirmar que el desplazamiento inicialmente transversal, oeste→este y viceversa ←, fue después longitudinal sur→norte y viceversa ←. Las fijaciones más o menos prolongadas en puntos estratégicos dieron origen a los chaos; ya desde estos centros fue una constante el desplazamiento **chao** ↔ **periferia**, lo cual daba lugar, a su vez, no a desplazamientos longitudinales sino radiales o concéntricos, por el período que duraba la ocupación de un territorio apropiado (chao).

También lo fue de otras culturas como la altiplánica que generó después a la cultura Inka. Así lo registra el mito principal en la versión de Murúa (2001[1616]: 44-46):

*Habiendo estado Manco Capac con su hermano y hermana e hijo de Matahwa mucho tiempo, Mamahuaco, su hermana, aunque otros dijeron ser su mujer, **tiró dos varas de oro hacia el Cuzco**, de las cuales una llegó a Colcapampa, que hay espacio de dos tiros de arcabuz, y **no hincó bien**, y la otra llegó a Huanaipata, desde donde se tiró esta vara hasta allí hay tres cuartos de legua, y **asentó bien y quedó hincada en el suelo**, y tuvieronlo por buena señal, y allí en Matahwa, que es una legua del Cuzco, armaron caballero a Sinchiroca y le dieron el topayauri, que es a manera de cetro, el cual era de oro, que era insignia que se daba a los que habían de ser señores de yngas.*

*Allí Sinchiroca engendró a Manco Sapaca (interesante la alternancia de /q/ ~ /s/ en Manco Qapaq y Manco Sapaca) en Mama Coca, hija de su tía Huamán, del pueblo de Saño, y de allí **vinieron caminando** –lo entendemos, buscando la mejor localización, el chao– **hacia el Cuzco**, y llegaron a Colcapampa, donde llegó la primera vara, y **tomando tierra en las manos y visto que no era buena para sembrar**, pasaron adelante hasta Guaman, Tianca y Huanaypata a donde había llegado la postrera vara, y **viendo que había hincado bien y ser la tierra buena y fértil, sembraron en ella**. (Era un agradable chao, en la mentalidad kulli). Y entonces en el Cuzco, que se llamaba Acamama, estaban poblados indios lares, poques y guallas, gente baja, pobre y miserable, y prendieron a uno destos poques o guallas y lo mataron, y sacaron los bofes y los soplaron y, trayendo las bocas ensangrentadas, se vinieron hacia el pueblo de los guallas. Los guallas, viéndolos, se huyeron pensando que era gente que comía carne humana, (recordemos ahora la estrategia diferente del pueblo kulli liderado por Wamansuri, ‘ingresar a territorio wachemín como sirviente o esclavo hasta estudiar el momento oportuno de la ocupación o desalojo, previo conocimiento de los ocupantes primitivos’) y caminando... llegaron a un arroyo pequeño, y allí les salió Copa Limayta, que era señor natural del Cuzco, a resistirles la entrada, y viendo la dificultad los ingas se volvieron a Huanaypata, que quiere decir **cosa preciada**, y de lo que habían sembrado, como era la tierra y tan buena y dispuesta, dio grandísima abundancia de maíz, que hasta lo alto de la caña había mazorcas. Entrando en consulta, se determinaron de nuevo de entrar en el Cuzco, por fuerza, y al fin, mediante su valor e industria, se apoderaron del y de la persona de Copa Limayta, el cual viéndose preso, temeroso de que le matarían, les dijo que les daría sus tierras y haría cesión de lo que allí poseía, y así lo soltaron. Y como vio que ya no tenía remedio de echarlos de su tierra y que era gente belicosa, varonil y de industria, dejó su casa, tierra y familia a Mama Huaco, mujer de Manco Capac, y díjoles: yo me voy, y adonde viéredes que hay mucha nieve, diréis: **allí está**, y así se fue do nunca más pareció ni supieron del”.*

- **Del lexema kulli [ĉao] hoy [ĉao] al lexema quechua [čawa]**

Debemos aclarar que la actual pronunciación [čao], el nombre del valle y del río, fue en el inicio [ĉao] con la retrofleja /ĉ/. La desfonologización de /ĉ/ y la consecuente sustitución por la africada /č/ es el resultado de la adaptación al sistema fonológico del quechua primero y del castellano después, de tal manera que /ĉ/ > /č/. La palabra portaba el significado de centro o núcleo propicio para hábitat del ser humano. El idioma quechua no tenía la vocal media /o/. Los hablantes quechuas asimilaron más la palabra que el concepto, configurándola como su

sistema morfofonológico lo exigía. Así /w/ sustituyó a la vocal /o/ y se apoyó en la vocal baja /a/ deviniendo en la sílaba wa. La pieza léxica resultante para el quechua fue [čawa] con el sentido de **crudo** (Carranza, 1992: 32; Menacho, 2005: 20; Guardia Mayorga, 1967: 49; Pantoja, 1972: 234; Lobato, 1901: 67 *\*chahuan chahuan: se dice del estado mortal del moribundo* y 92: *Chhahua: cosa mal cocinada*), como en los ejemplos del quechua ancashino actual:

a. *Kuchim chawa papata mikuykan.* Menacho (2005: 20)

b. *Kay chawa aytsata mana munatsu.*

Y para el kulli [čawa] de uso corriente duplicado [čawačawa], término al que se le asigna el significado de **a medio hacer o confeccionar, inconcluso**, como en los ejemplos del castellano rural cajamarquino:

a. *Para la harinita que pondremos al çipçe, tuesta el maicito čawačawa.*

b. *En el poncho que ha tejido la Isaura se ve la trama čawačawa.*<sup>66</sup>

Los vocabularios que más se aproximan para dar razón de la relación entre estos términos son el de Lobato (1901: 67 y 92) y el de Guardia Mayorga (1967: 49). El primero, porque distingue entre [\*čawančawan] con el que se alude a un proceso inconcluso (el tránsito del moribundo: entre la vida y la muerte) y lo consigna con asterisco \*, lo *cual, a estar por su advertencia es un término añadido* porque no aparecía en la versión de González Holguín (1952-1989 [1608]), recogiendo la huella de registro kulli, con uso duplicado y en el sentido cultural kulli *a medio hacer*, y la palabra [čawa] sin asterisco para *cosa mal cocinada*, palabra a la que escribe ‘chhahua’ porque desea dar a entender que se trata de una *chh doble*, y se la pronuncia dejando estallar el aire comprimido, por el apretamiento del medio de la lengua

<sup>66</sup> En a. se trata de un proceso –tostar el maíz– a medias, que podría interpretarse como *a medio tostar* y en b. de otro proceso –tejer, mal tejer– que da la idea no de haber interrumpido el proceso sino de un resultado insatisfactorio porque el tejido revela fallas por negligencia o inexperiencia de la tejedora.

*contra el paladar*, según explica Lobato (1901: XIII). El segundo, porque toma datos del quechua chinchaysuyo, dentro del cual se inscribe el de Ancash, que consigna el uso duplicado con una ligera variante *chawaychawa* y lo clasifica como adjetivo con la glosa *completamente crudo, muy crudo*.

Advertimos que tanto la pronunciación como las glosas manifiestan un estado de imprecisión que anticipa la ocurrencia de otros cambios que pueden llegar a ser los definitivos. Es como si habiendo entrado en conflicto varios niveles de la estructura lingüística de modo simultáneo, como secuela de la mutua influencia, la indecisión entre *chao*, *chaw*, *chawa*, *chawachawa*, *chawaychawa*, estuviera develando cierta crisis que busca la estabilidad optando por diferentes vías de realización.

- **Del lexema [čawa] + el sufijo –pi] = [čawpi]**, otro lexema.

Esta fase constituye una etapa de choque entre la pieza todavía léxica **chaw ~ chao** con el significado de centro o núcleo y el sufijo locativo –pi], pero en un momento en que el quechua ya está en proceso de asimilación de ‘chaw’ tratándolo como sufijo, con la glosa **en**. Como –**pi** también significa **en**, tendríamos un caso de fusión semántica **en’en**, es decir el sitio preciso, el lugar, el espacio. La fusión semántica no coincide necesariamente con la fusión morfofonológica.

Chawpi en Lobato (1901: 73) está registrado con las siguientes glosas y ejemplos: *mitad, medio. Chaupi ppunchau, medio día; chaupi tuta, media noche*. Como adverbio: *la octava parte de un real; medida en el mercado de Quito; se ha pasado a castellana: un chaupi de sal, un chaupi de arroz, uno de leña, etc., etc.* Carranza (1992: 76) registra para **mediano**: *chaupi*, y también para **medio** *chaupi*. Guardia Mayorga (1967: 48), para centro, medio, con una particularidad: anota [*chawpiy*]<sub>V</sub> como una base verbal dándole el sentido de ‘dividir en dos partes iguales’. *Chaupii tantata mana waqachikunankupaq = yo parto el pan en partes*

iguales para que no se hagan llorar, y [chawpipi]<sub>adj</sub> una base adjetival en el sentido de **en medio**: *Runa chaupipi maqarunku*, *En medio de la gente le pegaron*; lo cual nos provee de razones para considerar que [čawpi], suma de **chaw** + **pi**, llegó a constituirse en un nuevo lexema con la categoría de verbo, glosado como **dividir, seccionar, partir**, y [chawpipi], un adjetivo glosado ‘en el centro, en el medio de’, sustituyendo al primitivo lexema [ĉao ~ čaw] = núcleo, centro por el de [čawpi] y dando así inicio al proceso de gramaticalización de [ĉao] por la adyacencia sufijal de **-pi** con la categoría de **locativo**. Resulta muy ilustrativo que Guardia Mayorga aporte el ejemplo con [chawpipi], donde **-pi** se adhiere al lexema que ya tiene **-pi**, de tal manera que se refuerza el proceso de gramaticalización de [ĉao ~ čaw] por el poder transformador de **-pi** doblemente añadido.

Si nos **preguntáramos** cuál habría sido el efecto de conservar **-pi** como locativo en el quechua de los Andes centrales, la respuesta sería que funcionaría tan bien como cumple esta función en las otras variedades del extenso territorio andino donde **-pi** es el marcador de locación o ubicación. Lo que debemos dilucidar es por qué esta variedad del quechua eligió como marcador de locativo a **-chaw** y eliminó a **-pi**.

Hemos diseñado la sinuosa trayectoria del lexema [ĉao ~ čaw], como señalizador de un **centro o núcleo** habitable para el hombre, un concepto muy antiguo que responde a los desafíos de la naturaleza que, a través de catástrofes naturales, problematiza la vida humana, hasta encontrarnos con que el poder ejercido sobre él por un sufijo locativo (**-pi**) lo arrastra hasta transformarlo en **locativo** por excelencia. Configurada esta nueva glosa y difundida la nueva transformación, el poder adquirido por **-chaw** ya ‘sufijo’ opera sobre **-pi** hasta suprimirlo.

En un estudio sincrónico Swisshelm y Pantoja (1972: lxxii) trata de **-chaw** como sufijo locativo; dicen que

*“muchas veces el diccionario hace referencia a los sufijos locativos, los cuales constituyen un subconjunto de los sufijos casuales. Los sufijos locativos son: -choo, -kama, -maN, -pa,*



*-peq, -pita (patsa), -ta, -yaq. Los sufijos de lugar tienen importancia en la formación de circunstantes que son expresiones que se traducen en castellano como frases preposicionales, aunque no desempeñen exactamente la misma función en quechua que carece de preposiciones. Así ‘encima de la casa, sobre la casa’ se expresa como wayi(pa) hananchoo (del sustantivo **hana** ‘lo superior’). Todos los circunstantes se forman de esta manera, agregando un sufijo personal y un sufijo locativo al tema circunstancial”.*

Lobato (1901: 73) anota: *\*chau*: Partícula pospositiva. Dónde? *Maichautac*? ¿Dónde está? El Políglota Incaico (1905: 194), registra *-chaw*] como sufijo locativo para Áncash con la glosa <en> con esta ortografía y también para Junín, con esta otra alternativa *-traw*] ~ *-t.ru*]. La primera observación es que en la forma en que se usa este locativo en Junín, coincidiría con la pronunciación inicial o más antigua [caw], con retrofleja quechuizada por la presencia de [u], puesto que no es [cao]. En Áncash la pronunciación actual es monoptongada, con alargamiento vocálico [ö], es decir, nos encontramos ante más de una solución para un solo problema.

- **De la apropiación de [o] por el quechua y la monoptongación en [ö] = [čö]**

**La monoptongación**, el proceso de convertir un diptongo (dos vocales adyacentes en una sola sílaba) en una sola vocal durativa o alargada, esto es, en monoptongo es actualmente un rasgo distintivo del quechua de los Andes Centrales, con respecto a las variedades de otros ámbitos andinos. Esta es una de las innovaciones más perceptibles cuando se compara las variantes quechuas de los Andes centrales con las del sur peruano, Bolivia, Argentina o Ecuador, que no la poseen como rasgo oposicional. Un rasgo oposicional es el que genera el cambio de significado en una unidad lingüística no solo por diferencia, sino por contraste. En el quechua central **se opone una vocal corta a una vocal prolongada**. Por ejemplo, si construimos la palabra **piqa**, con a corta, estamos diciendo ‘la cabeza’; pero si hacemos durar más la /a/ y decimos **piqaa** ‘mi cabeza’ [piqä], indicamos a quien pertenece la cabeza; esto es que –a] se comporta como un sufijo que señala ‘pertenencia de la primera persona; o si expresamos el verbo [yanapa-]<sub>v</sub> decimos en infinitivo ‘ayudar’, pero si pronunciamos [yanapaa] identificamos a la persona que ayuda: yo ayudo; de tal manera que el alargamiento vocálico sirve aquí para

señalar a la ‘primera persona’ gramatical. Así, la monoptongación en tanto fenómeno fonológico es una propiedad del quechua de los Andes centrales, una de cuyas variedades es la ancashina. Los ancashinos quechuahablantes han monoptongado los siguientes diptongos: [aw] que han convertido en [ö], [ay] en [ë], [iy] en [ĩ] y [uy] en [ĩ]. Por eso, actualmente el diptongo [aw] se oye [ö] y, esto explica que, aplicada esta regla de pronunciación fonética, el antiguo kulli [ĉao] ~ que llegó a alternar con el antiguo quechua [čaw] se escuche [-čö].

- De la eliminación del lexema kulli [ĉao] en quechua [čaw] y su gramaticalización en el sufijo quechua [-čaw] ~ [-čö].

Ocorre que el quechua de Ancash y las otras variedades que expresan ahora el locativo **en** con el morfema [-čaw] han asimilado la forma fonético-fonológica transformándola en [-čö], pero no el concepto de **núcleo o centro habitable, sagrado** que tuvo en kulli. Este hecho es explicable, pues, un lexema puede agregarse al lexicón o eliminarse dado que este componente de una lengua constituye una lista abierta sujeta a incremento o disminución. Pero en el caso específico de [ĉao ~ čaw], la eliminación como pieza léxica de la lengua receptora (quechua) tiene una consecuencia de mayor alcance: pierde el estatuto léxico para adquirir el rasgo de componente gramatical. Como podemos darnos cuenta, no es un proceso simple, pues involucra no solo a un nivel organizativo de un idioma sino al conjunto de niveles: fonético-fonológico, morfológico, sintáctico y semántico; sin que se descarte la influencia de factores extralingüísticos (cambios socialmente motivados), como la cultura o el contacto cultural, que implica importantes aportes capaces de operar como condicionantes en la producción de cambios.

**Itinerario del sufijo escasamente productivo del quechua ancashino -t] = totalmente.**

Parker (1976: 103) registra *el derivador -t]* como un *sufijo que sobrevive solo en el quechua de las provincias ancashinas de Corongo, Sihuas, Pomabamba, Mariscal Luzuriaga*

(capital Piscobamba) y Aija. (También provee las únicas palabras quechuas que terminan en fonema /t/ y letra **t** en la escritura). Luego hace una lista de oraciones con ejemplos provenientes de Sihuas. El informe de que **-t**] ‘sobrevive’ en Corongo, Pomabamba, Sihuas y Piscobamba es objetivo y cierto. Son provincias contiguas a territorio kulli dos de ellas (Corongo y Sihuas) y periféricas las otras dos. El ejemplo para Corongo nos lo facilita Hintz (2000: 195): *Tsay rumiçow ñoxaxa korriykarxa tropesakaskir makë moxtsaka-t* que identifica como **enclítico**. *Otro (produce acortamiento)* y que traduce *Mientras corría entre estas piedras, tropezando, mi mano se dislocó*.<sup>67</sup> Pero que aparezca en el quechua de Aija es un problema, pues Aija es una provincia al suroeste de Huaraz. Es mayor problema todavía que **-t**] ocurra en el quechua de Huaraz, como lo hemos registrado en las expresiones [**wilu-t**] [**wilu-t**], refiriéndose al movimiento de la cola del perro en vaivén y de extremo a extremo, cuando el animalito recibe al dueño; ejemplo que se opone a la *Nota: A diferencia de quechua de Corongo, Huaraz no posee -t*, perteneciente a Hintz (2000). La primera conclusión que podemos sacar de estos hechos es que el sufijo **-t**] tuvo en el pasado una mayor difusión.

Carranza (1992: 120) registra en su diccionario los sinónimos *hanka-t* / *chipya-t* con el significado de ‘totalmente’ del quechua Waylas (Quitaraksa).<sup>68</sup> Como sabemos, este sufijo ocurre en un ámbito muy reducido. En el quechua actual el sentido de **totalidad** se expresa a través de [**atska**]<sub>det</sub>, (*Tsay allqum atska mutita mikushqa: Ese perro ha comido bastante maíz pelado*), un determinativo cuantitativo ‘bastante’, o con [**allaapa**]<sub>ADV</sub> ~ [**allaapi**]<sub>ADV</sub>, un adverbio ‘mucho’ (*Allaapam kuyaq: Te amo mucho*). En varios topónimos ubicados en territorio ancashino se halla el sufijo **-t**]<sup>69</sup>, pero alcanza relieve para la hipótesis que estamos

<sup>67</sup> Hintz, Daniel John. 2000. *Características distintivas del Quechua de Corongo. Perspectivas histórica y sincrónica*. Lima. Perú. Versión castellana de Marlene Ballena Dávila. Instituto Lingüístico de Verano.

<sup>68</sup> Carranza Romero, Francisco. 1992. *Diccionario Español-Quechua*. Seúl. Corea del Sur. Instituto de Estudios Iberoamericanos. Universidad Nacional de Seúl.

<sup>69</sup> **Cajat**, conjunto de nevados de los que deriva el caudal del río Mosna en Chavín de Huántar; **Macate**, distrito serrano de la provincia del Santa.

desarrollando: el antiguo nombre Wakat, presente en el mito fundacional de los kulli, y en el moderno Chimbote, nombre del puerto próximo a la región kulli. Como está registrado en el mito:

*“Ataguju respondió que pues lo avía hecho tan fuertemente y avían muerto los guachemines, que fuese a el cerro y puna aquellos llaman que se llama **Guacat**, encima de Sancta, ques donde agora está fundada la Villa de la Parrilla, entre Trujillo y Lima, en el cual cerro yo he estado porque allí avía munchas ofrendas de chicha y ropa y otras cosas que a él ofrecían los indios en memoria de su criador”.*

Cuando examinamos los límites entre Ancash y La Libertad, actuales, podemos observar que, ascendiendo por cualquiera de sus márgenes desde el Océano Pacífico el río Santa sirvió de límite natural entre los pueblos que se ubican hacia la costa norte y la costa central y sur; río que al recibir las aguas del ahora llamado río Tablachaca –aunque el nombre haya sido tomado muy modernamente del quechua *Puente de tablas*–, sigue siendo un señalizador limítrofe. A la altura de la desembocadura del Tablachaca en el Santa, se eleva el cerro **Guacat**, punto o **chao sagrado** para los Kulli; luego el Tablachaca continúa como límite, pero ya no insalvable como el Santa, sino que, como está fehacientemente atestiguado por el léxico<sup>70</sup>, los kulli ingresaron en las actuales tierras de Corongo, Pallasca y Conchucos hasta encontrarse con el límite longitudinal marcado por el río Marañón. Ahora bien, si retrocedemos a la explicación mítica, los kulli habían avanzado guiados por las cuencas del Santa y el Tablachaca hacia territorio Guachemín, es decir, que habían penetrado hacia las actuales provincias de Santiago de Chuco y Huamachuco. El ingreso ocurrió por oleadas, pero con detenciones estratégicas que significan el asentamiento de generaciones que dejaron huellas, al parecer, imperecederas, pues no otra cosa significa el haber toponimizado nombres tan kullis como Kawtawán, la mujer que engendró a la deidad Katatkil, aplicándoselo a un río en este ascendente peregrinar hacia los Andes.

---

<sup>70</sup> Cfr. Flores Reyna, Manuel y María del Carmen Cuba Manrique. El primero ha sistematizado sus hallazgos; la segunda, aporta vocabulario restringido a Tauribara.

Tomamos como una estancia de sumo interés, la permanencia kulli en Guacat. El núcleo significativo para la existencia de la nación Kulli es este cerro, según nos lo cuenta el agustino que arrancó la información mítica a los sacerdotes wamachukinos nativos: *y que fuesen a el dicho cerro y cavasen con taquillas o açadas de plata y oro y **de allí sacaría los indios**, y de allí se multiplicarían y se **multiplicaron todos** y así se hizo y que **de allí salió su principio**.* Guacat simboliza aquí una especie de reconquista y un volver a los orígenes, después de las primeras oleadas de invasión protokulli hacia territorio wachemín. Y también significa la consolidación de los kulli en el territorio invadido de manera estratégica. Guacat se convirtió en un **chao** de la mayor importancia para la existencia del pueblo kulli. Recordémoslo en palabras del cronista: *Después de pasado esto el demonio, inventor de la idolatría mandó que Cataquil fuese adorado en Porcón, quatro leguas de Guamachuco, y que fuese allí servido y honrado y mochado y que de allí proveería a todos los indios y les daría lo que oviessen menester, así de comidas como de ovejas e hijos...* En nuestra percepción del nombre descubrimos la presencia del sufijo -t]. [Waka]<sub>N</sub> fue inmediatamente captado por los españoles invasores con la referencia **templo, lugar sagrado, adoratorio, objeto sagrado, persona consagrada** a una deidad, pero percepción en negativo, pues según ellos en las wakas habitaba el mismo demonio y por eso había que destruirlas. Este nuevo sentido fue aplicado con extensión panandina, pues se dieron cuenta que **sagrado** (waka) no solo cubría toda la geografía andina, sino que también eran wakas **los mismos** dioses, como puede constatarse en todas las variedades de la lengua quechua y en el registro histórico del manuscrito de Huarochiri<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> *Chaysi cay tantanacoyri Anchicuchapi carcan maypim chay huarmi tiarcan chayman hinaspas ña tucoynin hinantin **huacakuna**... La reunión se hizo en Anchicocha, donde la mujer vivía. Y allí, cuando ya los **huacas** sagrados... Chaysi mana pillapas ñocap churimi ñispa ñiptinsi chay huambracta ñispa ñircan ri cam quiquique yayaiquicta ricsicoy ñispa ñircan **huacacunactapas** churique caspaca cam hahuam llucamusonque ñispa ñaupactac uillaspa... Ella le habló a la criatura: Anda tú misma y reconoce a tu padre, y a los **huacas** les dijo: Si alguno de ustedes es el padre, ella misma tratará de subir a los brazos de quien sea el padre. (Traducción de José*

Consecuentemente, este nombre también fue conocido por los kulli. Su chao o núcleo sagrado fue Wakat, base morfológica donde –t] es un sufijo categorizado como totalizador y glosado como **completitud, holisticidad**, de lo cual deducimos que Wakat además de chao original para los kulli, funcionó para estas mentalidades como principio holístico a pesar de haber sido asignado a un cerro. Wakat = sagrado por completo, de atributos divinos totales, puesto que fue el sitio elegido por Ataq Uqu para que surgiera la humanidad de su feligresía. Que de allí emergieran los kulli como renaciendo por mandato divino, y que lo hiciesen porque los protokulli, los de la etapa heroica, los obtienen **cavando** con taquillas o azadas, debe ser leído como que costó sacrificio, trabajo, sufrimiento, reagrupamiento para la organización, recobro de energías no solo por el haber morado allí por tiempo inmemorial los protokulli, sino un nuevo renacer o impulso supremo para persistir en su avance hacia la sierra ancashina, liberteña y cajamarquina.

Torero (2002: 252) al estudiar las lenguas de la sierra Norte del Perú, extrae los topónimos de la carta geográfica nacional y elabora una lista a la que llama *Área cat*, basándose en la frecuencia con que aparece este segmento. Lo analiza como un

*“segmento final –cat o –cot, con variantes –gat y –got, habitualmente pronunciados con una e final de apoyo (v.gr. –cate). Y prosigue: Lo designo aquí como área CAT, según su forma más frecuente, [puesto que] la mayor frecuencia del componente cat o sus variantes ocurre en las provincias de Cutervo, Cajamarca, Celendín, Contumazá, Luya, serranías de la de Ferreñafe y vertientes marítimas de la provincia de Chota. En las cartas del Instituto Geográfico Nacional, se trata principalmente de las hojas 15-f, 15-g, 14-g (incompleta), 13-e y 13-f; no existen las hojas correspondientes al departamento de Amazonas<sup>72</sup>.*

---

María Arguedas. Publicada por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima, 2007). En este registro **waka** es la deidad misma.

<sup>72</sup> Torero Fernández de Córdova, Alfredo. 2002. *Idiomas de los Andes. Lingüística e Historia*. Lima. Perú. Instituto Francés de Estudios Andinos. Editorial Horizonte. Buena cantidad de ejemplos seleccionados por Torero conduce a pensar que **[cat]** no es un **sufijo** sino una base con determinada glosa, pues no puede escindir –t] de este contexto para considerarlo un sufijo aparte. Los ejemplos que vamos presentando, por eso, ubican a –t] en contextos distintos y no solamente como segmentos terminales de ca-t/ga-t o go-t/co-t. Diferimos de esta apreciación y consideramos que [kat ~ kate], [gat~gate], [kot ~ kote] y [got~gote] funcionan como bases morfológicas de dialectos kulli.

Torero anota *–cat o –cot, con variantes –gat y –got* conceptuándolas como sufijos (‘segmento final’) sin considerar la posibilidad de que se trate de bases morfológicas en formas dialectales kulli de la periferia.

### La presencia de la **retrofleja /ç/ en el dialecto quechua de Corongo**

Parker (1970: 46) afirma que, *de hecho, Corongo tiene tres africadas /ʃ/, /č/, /ç/, aunque /ç/ aparece en muy pocos morfemas nativos*. Adoptamos el símbolo /ç/ para la representación biliteral *ts* del sistema ortográfico; para transcribir la descripción de Parker:

*“/ç/ africana alveolar sorda [ts], como la ‘ts’ del inglés (cats) y la ‘z’ del alemán (zehn ‘diez’). En Ancash este fonema está ausente solo en Sihuas (excepto el distrito de Sicsibamba) y en ciertos distritos de Bolognesi, donde se mantiene el protofonema \*č o donde /ç/ ha cambiado a /s/.*

*/č/: africana alveopalatal sorda [č]; se pronuncia igual que la grafía ‘ch’ del castellano.*

*/ç/: africana retrofleja sorda /ç/; similar a la pronunciación de /č/, pero en aquella solo la punta de la lengua toca la región alveopalatal, al par que la parte central de la misma no toca el paladar. La forma cóncava de la lengua le imparte algo de la calidad de la r del inglés norteamericano.*

### La presencia de **las retroflejas /š/ y /ç/ en el castellano de Cajamarca**

El registro de la retrofleja /š/ en el castellano de Cajamarca, como en la palabra [šawa], con la cual se identifica una planta de la zona y también es un topónimo, tiene otra variante al final de palabra como en Wakarís, [wakaríš], Wakatás [wakatáš], topónimos cajamarquinos actuales de acentuación oxítónica. En una anotación, quizá la más importante para nuestra hipótesis, hecha por Jaime Martínez y Compañón encontramos la palabra compuesta <Urù sagars>, nombre para <rama>, pero donde urù es árbol y **sagaš** no es rama, sino probablemente una metáfora como *brazo* que el oído del obispo trujillano percibió en la secuencia como [r] + [s] = [rs] y así la anotó. Nuestra observación es que /š/ es un fonema que, por un lado, se ha conservado como tal y, por otro, ha evolucionado a /s/ en posición final de palabra. Traducido **brazo de árbol**, esto es *rama*, la presencia de ambas piezas léxicas *árbol* y *rama*, nos ha permitido también recuperar en el fitónimo **paš-urù** la presencia kulli en la composición de esta palabra que ha devenido päshullu en el quechua ancashino actual para

identificar a la especie *Erythrina edulis*, y el castellano <pajuro> traducible por **frejol que se convierte en árbol** o frejol producido por un árbol, planta sagrada para los kulli y para los chavinenses, pues se halla representada como componente semiótico de la entidad **dios de la agricultura y la fertilidad terrestre** en una lápida Chavín<sup>73</sup>.

Una notación curiosa la hallamos en De la Torre (1986, p. 32) en *Waritarr* cuando se refiere a una taxonomía fitonímica que recogió entre los niños de Kilish (Cajamarca): *Las plantas cultivadas son percibidas con los siguientes caracteres: son dependientes, porque necesitan la intervención humana al requerir de terreno preparado y de la plantación para germinar. Son ordenadas, pues crecen unas a continuación de otras en forma lineal siguiendo la dirección del surco que se ha trazado*” donde [rr] en la pronunciación infantil actual no ocurre como la vibrante lateral múltiple castellana [r̄], como parece sugerir la notación escrita, sino que equivale a [ʂ] antigua que, como es entendible, De La Torre no logró trasladar con exactitud. La misma autora (1986, p. 44), acuciosa, toma nota de un mito referente al colibrí, *kinde* (del quechua sureño **qinti**): *Antes el cielo estaba muy bajo, los hombres lo alcanzaban con sus jondas, el qenti dizqué ¡kiiirrr! lo subió al cielo más arriba.* La transcripción debió haber sido [kiiiʂ] para coincidir con el habla de los niños, que pronuncian realmente con la retrofleja [ʂ].

Cuando trata el hábitat de las aves silvestres encontramos otro dato interesante que De la Torre (1986, p. 47) transcribe así refiriéndose a una de las especies: *en las sarritas vive, pare, come morito, pa la mollaca se aloca.* Expresión que ‘traduce’ *vive en las zarzas, come pequeños frutos, la moramora le gusta desesperadamente.* Es de observar la secuencia [rs] de *zarcitas* (diminutivo de *zarza*) que los niños pronuncian [rr], es decir [ʂ].

---

<sup>73</sup> Paredes Estela, Víctor. 2010. *La arrakacha y el pajurù, dos especies kulliandinas en peligro de extinción.* Cajamarca. Perú. Imprenta Jaime Martínez y Compañón. Se describe ambas plantas y se aproxima al desciframiento de sus valores simbólico y alimenticio.



También en territorio kulli el nombre actual Pataz, en La Libertad, es una muestra del kulli [patáʃ] que no tiene nada que ver con el quechua [pátaq] (con acento grave) = andén. Pataz se pronuncia actualmente con acento agudo y con [s] final, pero en la antigüedad, [patáʃ] fue la pronunciación habitual.

### Las retroflejas /ʃ/ y /ç/ en el quechua Wanka

En 1987, en Huaraz se realizó un par de reuniones para dotar de un alfabeto unificado al quechua central. El representante de Junín se empeñaba en que se debía considerar en la escritura de la palabra Wayla[rrsh] la secuencia caprichosa con cuatro grafos ‘porque así se pronunciaba’ el nombre del baile famoso de Huancayo [Waylaʃ] que castellanizado se oye [waylas], simplemente.

Cerrón-Palomino atestigua la presencia actual de la retrofleja /ʃ/ en palabras como šamupti (2006, p.210) y oraciones como walaʃ tušu-?-ka? Ša-yka-mu-n (2006, p.312) en la variedad quechua Wanka, es decir, en la periferia sur del quechua de los Andes Centrales. No es casual que /ʃ/ y /ç/ subsistan en ambas periferias del quechua central como veremos más adelante. La hipótesis que sostiene Cerrón-Palomino (2006, p.111 y 162) propone la **apicalización** de /ʃ/ como causal para la presencia de /ʃ/. Lo plantea así:

*“Unos dialectos (Ancash, Junín, Cajamarca, Amazonas y Ecuador) poseen dos sibilantes (y hasta tres, como lo demuestra Junín), mientras que otros (Ayacucho y Cuzco) tienen solo una... Resulta más lógico postular que el protoidioma poseía dos sibilantes, una alveolar \*/s/ y otra palatal /ʃ/, que se conservaron en los dialectos centro-norteños, fusionándose en una sola /s/ en el ayacuchano y cuzqueño.*

*Las hablas del valle del Mantaro presentan tres sibilantes, a saber [s], [ʃ] y [ʃ̌], siendo las dos últimas miembros de un mismo fonema: /ʃ/. Históricamente, la [ʃ̌], sibilante apical ligeramente retrofleja, es el resultado de un cambio al parecer incondicionado que operó sobre \*/ʃ/, quedando la realización palatal del mismo confinada a solo dos contextos: antes o después de /i/ y /y/... Obviamente el alófono [ʃ̌] ocurre en la mayoría de los contextos, pudiendo por tanto ser **considerado como la norma del fonema**, es decir /ʃ/. Asimismo la limitada distribución de [ʃ̌] obedece únicamente al proteccionismo de... /i/ y /y/, este último solo cuando le precede. El cambio que, sin ser total en el área huanca, ha logrado rebasarla, pudiendo encontrárselo en los distritos de Moya y Vilca (Huancavelica) así como también en algunas hablas de Yauyos, Lima. **Fuera de tales áreas cotérmicas, un fenómeno similar se da en forma variable en el dialecto porconeño de Cajamarca, donde también se registra, de modo marginal, una***

*sibilante retroflexa ... ahora bien, si, como parece, la sibilante no-dorsal del PQ fue \*/ʃ/ y no \*/s/, entonces habría que eliminar este cambio: **el huanca y las áreas contiguas mencionadas vendrían a ser, por consiguiente, las únicas hablas modernas que preservan el orden de cosas atribuible al protoidioma**”.*

Para nosotros no se trata de un resultado *incondicionado*, sino más bien condicionado por la influencia kulli en las hablas quechua del centro, mucho más presente en la periferia actual del norte de Ancash. Cerrón-Palomino no está seguro de que *sea atribuible al protoidioma* quechua. Ahora bien, que se encuentren también /ʃ/ y /ç/ en el castellano de Cajamarca no es atribuible al quechua, puesto que esta lengua arribó, en su variante cusqueño-orejona a Cajamarca tardíamente, de tal manera que el período de sojuzgamiento contra el kulli fue muy corto. En cambio, que /ʃ/ y /ç/ hayan penetrado tanto al castellano como al quechua central desde el kulli es mucho más probable, dado que la región kulli, como dijimos antes, ocupó territorio contiguo al quechua de Ancash con el que mantuvo largos períodos de contacto; se mostró mucho más como una lengua receptiva bajo el influjo del castellano y menos en relación con el quechua (son más notables las huellas del kulli en el quechua que las del quechua en el kulli), ya que, como se puede comprobar, el idioma castellano lo debilitó y terminó por absorberlo.

Las observaciones que dan cuenta de la presencia de /ʃ/ en el quechua wanka quedan, pues, confirmadas. Pero hay duda en la validación de las hipótesis. Si bien, Cerrón-Palomino encuentra que /ʃ/ se halla en el quechua Wanka y en el de Cajamarca, nosotros estamos informando que se halla en el castellano de Cajamarca. Es decir, se trata de otro problema. Mientras que Cerrón-Palomino piensa en \*/ʃ/ como protofonema quechua; nosotros estamos postulando que /ʃ/ es un fonema del kulli. Su presencia en las dos periferias del actual quechua central –Corongo y Huancayo– y en el castellano de Cajamarca, nos lo demuestra. Para este último caso, consideramos también la presencia de [ʃ] en el castellano de Chala, Huangamarca y El Tuco, tres circunscripciones periféricas del kulli en su avance hacia el Marañón, donde es común la pronunciación de [ʃ] en las terminaciones verbales de los infinitivos en reemplazo de

[r]: [kyerostás] (quiero estar), [baâcabaxás] (va a trabajar: ejemplo en que se usa las dos retroflejas), [teníakepešdés] (tenía que perder: ejemplo con el que se puede postular que la presencia de [r] al final de sílaba posibilita la realización de [s̥] y que se advierte, igualmente en la pronunciación de [kášne] (carne), [gošdúra] (gordura), [sentiše] (sentirse); en este último ejemplo, con mayor claridad, pues se funde en la secuencia [rs], tal cual lo anota Martínez (1790) en *urú sagars*.

Hintz (2000: 80 ss.) al analizar el quechua actual de Corongo acude a la explicación de Torero (1964) para la presencia de /č/ en el quechua de Corongo:

Cambios que han afectado a las africadas:

- a. \*č > ç (ortográficamente **ch** > **ts**)
- b. \*č > č
- c. ç > s

El cambio b. es el que nos interesa, pues [č] es la consonante causante de [č̥]. Registra /č/ en los siguientes ejemplos:

\* čaki (seco), \*pača (barriga), donde se ve que [č] ha dado lugar a [č̥], al parecer coincidiendo con Cerrón-Palomino en el sentido de que [č] pertenecería al protoidioma quechua. Aunque demuestra también que el kulli tiene presencia en el quechua de Corongo como en el ejemplo que anota (*čanku* = *muca*, término próximo al kulli de La Libertad y Cajamarca [kan̥yúl] mediante metátesis, que en quechua se dice *paklla*), no postula que los idiomas kulli y quechua mantuvieron un largo período de contacto en el cual era inevitable que ocurrieran múltiples influencias mutuas<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Hintz, Daniel John. 2011. *Proto \*s en el quechua de Ancash: un mosaico tipológico*, ya admite esta posibilidad en su nota de pie de página N° 6 cuando afirma que *las formas derivadas de hankat solamente se han encontrado en el quechua de Corongo, Sihuas y Pomabamba. El hecho de que se encuentren en la parte norte de Ancash y la presencia de la /t/ final sugieren la posibilidad de préstamo del idioma kulli*. En *Sembrando Huellas 2. Revista académico-científica de educación, cultura y sociedad en los Andes*, Huaraz. Perú. FCSEC-UNASAM, 2011, p.82.

## Palabras oxítonas en el quechua de Ancash

Todos los estudiosos del quechua han coincidido en que el acento quechua es un fenómeno suprasegmental paroxítono. Igual patrón de análisis se ha aplicado al quechua ancashino. Entre las palabras que constituyen topónimos, constatamos que en el quechua ancashino se produce ahora palabras de acento definidamente oxítono, en oposición a la regla de acentuación general.

En un inicio se podría postular que la lengua castellana tendría mucho que explicar acerca de este hecho, dados los siglos de convivencia y conflicto entre dos sistemas lingüísticos y dos culturas tan disímiles, en especial cuando se toman ejemplos como *Callán* (topónimo y antropónimo), *Taricá* (opuesto a *Tarica*) en el mismo territorio ancashino, *Waskarán*, *Urpay*, *Paltay*, *Marián*, *Willka Wayín*, *Chavín* que se pronuncian agudos porque así los ha admitido el castellano.

Pero, si recurrimos al léxico kulli, hallamos en este corpus alta frecuencia de palabras con acento agudo, especialmente las que aceptan los sufijos –all], –ill], –t], –day], –gón ~ cón], –dén] como las siguientes: *Chorobal* (topónimo), *Simbal* (pueblo de La Libertad), *Wandobal* (topónimo), *Patiball* (topónimo), *Chugurball* (topónimo); *Katatkil* (deidad superior del panteón kulli), *Uskil* (pueblo de La Libertad), *Shonguil* (topónimo de Carhuaz, Ancash, paraje cercano al nevado Hualcán), *chakil* (pileta o pilancón que provee de agua a los poblados en Chalán/Celendín), *ishpil* (verruca benigna en seres humanos); *Kajat* (nevado en la cuenca del Mosna, Chavín, Ancash), *Sirakat* (topónimo), *Silacot* (topónimo), *Cocot*, *Salkat* (ambos topónimos); *Chisday*, *Chalpaday*, *Chochococonday*, *Tantaday* (topónimos), *Shunday* (nombre de una laguna); *Pumagón*, río que atraviesa el valle de *Llawkán* (centro poblado mayor de Bambamarca), *Mashcón* (río que atraviesa la ciudad de Cajamarca de norte a sur), *Porcón* (topónimo, altar rocoso de Katatkil en Huamachuco antiguo, y actual pueblo en Cajamarca),

*Paragurán* (río subterráneo que aflora explosivamente para alimentar las aguas del Llaucano en Bambamarca-Cajamarca); *Chugudén* (antropónimo –apellido– en Bambamarca-Cajamarca), *Quindén*, *Tumbadén*, *Llagadén*, *Cascadén*, (topónimos), *Yapodén* (pueblo) en la frontera lingüística entre kulli e idioma mochica.

Ahora bien, en Ancash, están registrados, además de los muy conocidos que anotamos líneas antes: *Yangón* (*un pequeño templo inka*)<sup>75</sup> en la cuenca del río Yanamayo (Conchucos), *pató* una verdura comestible (*Tropaeolum majus* L.), *puyó* (*Croton callicarpifolius* Vahl) un arbusto de frutos tóxicos y corteza de olor desagradable (con probabilidad de *pataw* y *puyaw*, respectivamente, pero con pronunciación aguda)<sup>76</sup>, *Pogtán* (puerto balsero sobre el Maraón), *Chiwán*<sup>77</sup>, *Chullín* (Sihuas), *pachacrá* (nombre de una planta medicinal muchas veces nombrada por Óscar Colchado en sus cuentos para los que escoge ambientes de la provincia de Sihuas, adyacente a la zona de influencia kulli)<sup>78</sup>. De este conjunto de topónimos y fitónimos, el nombre Yangón sometido a análisis morfológico y, sabiendo que –gon] es agua más la referencia de que identifica a un manantial salino podemos reconstruir para el primer morfema [yan] la glosa ‘sal, salado, salitroso’, y ampliar el ámbito significativo de –gon] a líquido en general, proceda éste de manantial o de cualquier otra fuente, esté o no en curso tal como lo

<sup>75</sup> Herrera, Alexander, Carolina Orsini y Kevin Lane, editores. 2006. *La complejidad social en la Sierra de Ancash: ensayos sobre paisaje, economía y continuidades culturales*. Milano, Italia. Civiche Raccolte d'Arte Applicata del Castello Sforzesco. Lima, Perú-PUNKU Centro de Investigación Andina. Yangón, es un topónimo kulli, por el componente –gon] = agua que los autores están exentos de investigar o saber, pero que ocurre en territorio kulli (Qunchuku).

<sup>76</sup> Pató. *Tropaeolum majus* L. Lobato (1901: 266) registra el nombre de esta planta con \* y acento ortográfico agudo como *mastuerzo de comer*, lo cual es una pista para informarnos que no fue una palabra del quechua general, sino del regional, según su propia declaración. En el análisis nuestro, [pató] y [puyó] son dos agudas provenientes del kulli.

<sup>77</sup> Herrera, A. et al, p.6-7 anotan que se trata de *centros administrativos ubicados a lo largo del río Yanamayo que se caracterizan por ser recintos rectangulares asociados a plazas*, asignados a mitmaquna quitos y cañares de Ecuador, condesuyos de Arequipa que por ser *miembros de tres grupos étnicos distintos hablaban idiomas diferentes... a su vez las lenguas quechua y culle habladas en la zona de estudio en el siglo XVI*. Aclaran que la distribución de topónimos culle se extiende desde la Sierra de Huamachuco hasta el manantial salino de **Yangón** en Conchucos central, lo que indica que el corredor culle-parlante a lo largo de la margen izquierda del río Maraón se extendía al sur de **Sanachgán**. Los destaques en negrita son nuestros.

<sup>78</sup> Colchado Lucio, Óscar. 1985. *Cordillera Negra*. Lima. Perú. Lluvia Editores, principalmente en el cuento *El águila de Pachacoj* que es donde se relata el modo como recoge la pachacrá, un niño hijo de curandero.

vimos componiendo *Pumagón*, *Mashcón*, nombres que nos remiten al agua del río. Es necesario advertir, otra vez, que la descripción de nombres que designan fitónimos, zoónimos y topónimos operan como una **clave** para descifrar la asignación de significado de otras palabras como los antropónimos y cultónimos.

Pero lo que nos ocupaba en este apartado era la presencia de agudas en el quechua de Ancash. Para este propósito, debemos identificar otras piezas léxicas agudas en la documentación. Las encontramos en la fuente primaria de Martínez (1790) constituyendo un porcentaje alto en la lista de las 43 voces: *Usú* (varón), *chucuall* (corazón), *quinú* (padre), *cumú* (beber), *achasú* (llorar), *collapú* (morir), *caní* (muerte), *canquiú* (reír), *llucá* (viento), *coñpucasú* (olas), *huachohú* (fruto), *quimit* (hermano), *chuchú* (flor), *uram o urán* (río), *quidá* (mar), es constatar, un 33,33% del corpus.

Esta verificación nos conduce a aceptar que en el idioma kulli existió el acento agudo y que muchas palabras lo conservan todavía, no solo en los topónimos sino también en fitónimos y antropónimos. No descartamos los antropónimos agudos, pero en este caso es obviamente más difícil dilucidar la significación. Estas palabras oxítonas, muchas presentes y en uso en el castellano de Cajamarca, La Libertad y Pallasca (esta última, provincia de Ancash) se han fosilizado con ligeras modificaciones o con ninguna y también persisten en el quechua ancashino en igualdad de condiciones que los términos nativos.

En un comienzo, pensamos que los términos agudos actuales terminados en **-n]** en el caso del quechua constituían un apócope del sufijo **-na]** que en uno de sus alomorfos acepta las glosas **lugar** como en *wayra-na*, (lugar por donde se genera o aparece el viento), *rika-na* (lugar para mirar, ventana), o **instrumento** como en *pitsa-na* (artefacto para barrer, escoba), *tipi-na* (artefacto para desgarrar), *yupa-na* (artefacto para aprender a contar o calcular), *qillqa-na* (escritorio). Los topónimos oxítonos terminados en **-n]** son numerosos en Ancash: Punta

Kallán, Wayán, Yawtán, Rapayán, Chikyán, Kanapún, Taanín, Punyán, etc. Para el caso de Punta Kallán, valdría el supuesto inicial nuestro, si observando el lugar, descubrimos primero que el lexema [kalla-]<sub>v</sub> es la base del verbo [qalla-]<sub>v</sub> ‘comenzar’, lo cual nos permite deducir el sentido completo del nombre *lugar donde comienza la cima o cúspide* y se aceptaría el apócope de –na] (*Punta Qallana*). Lo mismo sucedería si examinamos el nombre *Walluna Rahu* (un hermoso nevado al Este de Huaraz) donde la base verbal [wallu-]<sub>v</sub>, *cortar con hacha o machete* nos da la pista con que se describe la forma del nevado, ‘cortado en dos como con hacha’, pues el *rahu* (nevado) exhibe a enorme distancia el aparente corte de su estructura. Un informe adicional, es que de las lenguas solidificadas de ese nevado se corta con hacha o pico pesados cubos de hielo que se transportan a Huaraz para preparar y vender la *shikashika*, raspadilla que se sirve con almíbar y miel de abejas. Lamentablemente no podemos ejecutar este mismo tipo de análisis para los otros nombres de la serie enumerada, es decir, no podemos postular que estos sean la consecuencia de haber apocopado *Wayana, Yawtana, Rapayana, Chikyana, Kanapuna, Taanina, Punyana*. No tenemos otra alternativa que postular su origen en otro idioma que, para nosotros, es el kulli.

### **Selección léxica que se aparta de los patrones quechuas**

Es posible elaborar una lista léxica con miembros no quechuas, aunque considerados como tales en otros diccionarios del quechua ancashino. Una guía valiosa es el *Arte y Diccionario* de Lobato porque **añade** palabras mediante asteriscos a los términos no anotados por González Holguín. Lobato reconoce a los *bienhechores* que colaboraron en la edición, entre quienes se anota al obispo de *Huaraz*, al *Vicario de Huancayo* y *Jauja*... a los señores curas de *Caraz*... *Recuay*, a los presbíteros... Julián Morales (personaje ancashino ilustre, de ascendencia indígena *Nuna Cochachin* por apellido materno), a la comunidad religiosa de *Tinhua* (Tingua, Yungay): *voces no consignadas en los trabajos antedichos, y encontradas en las diferentes provincias y climas donde hemos predicado las misiones*, con \* **vocablo añadido**

*al diccionario*. Como una de las *provincias* es Ancash, donde *pronuncian la sílaba ay*, como si fuera *é*, *Taytay*, dicen *Tété*<sup>79</sup> consideramos que entre las añadiduras se hallará términos quechuizados o no procedentes del kulli, como los seleccionados: \**Haka*, *cuy* y en otro contexto [haka]<sub>N</sub> = *deudor* y como verbo [haka-]<sub>V</sub> = *deber*; *akra- escoger, elegir*; *aha- insultar, denostar*; *aqish, intestinos*; *arwa, sombra*; *ququpa, papas secas* por haber sido expuestas *al sol*; *kullash, el molle*; *quruta, testículos*; *kuskungo, búho*; *chila, árbol alto, su lágrima disuelve hinchazones, calabaza*; *chilchil, planta de flor amarilla, dentro de la cápsula suena la semilla*; *chugo, pájaro medio amarillo, come mucho el ají*; *tsunyaq, lugar solitario*; *chusalongo, fantasma imaginario*; *qullmi, apasible, manso, de buen corazón*; *llaqllaq, carpintero, labrador de madera*; *llapango, descalzo*. Los informantes que, seguramente, fueron gente del pueblo, no son mencionados; pero, de hecho, aportaron a la riqueza del diccionario con fe y sin reparos. Este diccionario merece, por eso, ser reestudiado<sup>80</sup>.

Otras fuentes valiosas son las obras escritas por ancashinos, por ejemplo, Colchado Lucio, en cuyas páginas las palabras ajenas al lexicón quechua y al castellano, han sido tomadas en zona de sustrato kulli. También resultan útiles las publicaciones de otros escritores regionales, no para propósitos críticos o de ultracorrección, sino porque son productos originales y, de su lectura o estudio, puede obtenerse datos para objetivos científicos.

Un trabajo como este siempre queda inconcluso. Aun así, intentamos concluirlo dentro de los límites que nos planteamos al diseñarlo. Quienes se sientan interesados en este tipo de investigación, pueden utilizarlo como un orientador.

---

<sup>79</sup> Lobato, op.cit. XIII-XV. El significado –en cursiva– de cada término lo hemos transcrito sin variación y no hemos ejecutado el análisis morfológico aplicando patrones kulli, operación no exhaustiva que sí la hemos hecho para sustentar nuestra hipótesis y que mostramos en el apéndice.

<sup>80</sup> Hemos adaptado la ortografía del quechua de 1901, a la normalizada y oficializada por el Ministerio de Educación en 1983.



## Definición de términos

Nos limitamos a proporcionar los conceptos que cada término sugiere solo para el caso del presente trabajo, donde los usamos en el ‘sentido’ que estamos definiendo, sin ingresar a la discusión o controversia acerca de ninguno de ellos.

**Actante.** Categoría semiótica para identificar a los sujetos y los objetos dotados de la capacidad de acción en un texto. Esta capacidad de acción es intercambiable: un sujeto S puede cumplir el rol de objeto O y a la inversa.

**Afijo.** Categoría lingüística para identificar los morfemas que se añaden a una base morfológica, mediante reglas estrictas y en distintas ubicaciones. Si antes de la base, se llaman prefijos; si después, sufijos; si escinden la base, infijos. Moreno, J.C. (2004, p. 149-150) menciona también circunfijos.

**Allqu.** Nombre quechua traducible como ‘perro’. En la crónica de los Agustinos ([1560] (1992 pp. 14-15)), en kulli, **alco** es ‘sacerdote indígena’.

**Análisis.** Operación mental que permite establecer la relación lógica entre las partes de un todo, observándolas al detalle y descubriendo su organización y funcionamiento.

**Apu.** Palabra básica quechua compartida con el kulli, traducida inicialmente por divinidad, deidad, ser superior. En el castellano de Cajamarca un apu es, además, autoridad, superior o jefe de alguien bajo su poder; también enemigo o predador natural: “El apu del gato es el búho; el apu del ratón es el gato”.

**Base.** Categoría morfológica más o menos equivalente a raíz de palabra. La diferencia sutil es que la base posee el significado básico de modo explícito. Así, la base [kasa] es [kasa] y no [kas-] como se suele analizar comunmente. Una base ‘acepta’ o ‘rechaza’ la afijación con la que puede ser modificada por derivación o flexionalización comportándose como una unidad lingüística flexible. Por ejemplo, la base [kasa] al agregársele sufijos como -ita] o -ero], los

acepta perdiendo fonéticamente la /a/ del final; el proceso ha sido [kasa]+ -ita] cuyo resultado esperado sería ‘kasaíta’ o en [kasa]+-ero] cuyo resultado sería ‘kasaero’; pero como no sucede así, la pérdida de la vocal /a/ obedece a una regla de elisión que, a su vez, permite la recuperación en otros contextos sufijales, por ejemplo, cuando se le añade el sufijo -s] para indicar el plural, operación de la que resulta ‘kasas’.

**Centrífuga.** Conducta o direccionalidad de un individuo o de un grupo social que tiende a expandirse, irradiar o reproducirse desde un centro hacia el entorno.

**Centrípeto.** Conducta o direccionalidad de un individuo o de un grupo social que tiende a captar del entorno datos que se procesan al interior de su ser y que pueden concluir produciéndoles cambios o modificándolos.

**Chao.** Núcleo, sitio, centro, ‘sentido de búsqueda para ubicación’ que en la cultura kulli se practicó desde etapas pretéritas. Al principio, un lexema que, con el correr del tiempo, la cultura qichwa en la variedad ancashina lo adoptó, prestó y gramaticalizó como –chaw ~ čö], un locativo de alta frecuencia en el qichwa ancashino actual. Su equivalente lingüístico es –pi] en las otras variedades qichwa.

**Contacto.** Hecho sociocultural y lingüístico inevitable en el caso del Perú, como espacio de encuentro milenario y múltiple de sociedades, culturas y lenguas. El contacto ocurre en contextos pacíficos y conflictivos. Dependiendo de uno de estos, los resultados pueden variar principalmente en las actitudes de los hablantes hacia su idioma materno.

**Corpus.** Conjunto de datos que se hallan distribuidos o en aparente caos funcional, a los cuales se les aplica ciertos criterios de selección para estudiarlos sistemáticamente.

**Cosmovisión.** Percepciones, conceptos, ideas que los hombres de todas las civilizaciones han construido acerca del Universo y de las relaciones que mantienen con él.

**Cultura.** Todo producto de la mente del ser humano y de sus manos o conjunto de multiinteligencias que le han permitido construir en el proceso de hominización, su propia humanidad. La cultura revela en las disimilitudes humanas o las diferencias creativas, las semejanzas propias de su especie y su permanente tendencia hacia la diversificación, hacia el avance no importando los obstáculos.

**Desplazamiento.** Avance o cambio de sitio de un grupo sociocultural inicialmente instalado en un lugar seleccionado. El abandono ocurre por las condiciones adversas que éste presenta, por nuevas perspectivas de desarrollo o por invasión y conquista.

**Dialectalización.** Proceso normal en todo idioma que consiste en una evolución impelida por la ubicación geográfica (aislamiento) o por las relaciones de contacto entre sociedades, culturas y lenguas diferentes. La dialectalización puede conducir a la diversificación y ésta a la generación de neolenguas (movilización) que se apartan de la lengua madre. Los dialectos son variedades lingüísticas que se pueden estudiar sincrónica y diacrónicamente.

**Dinámica social.** Energía con que se mueven las sociedades y las culturas en el tiempo y en el espacio. Genera la interinfluencia, los avances o retrocesos en la construcción de las culturas; aparentemente se ve como una ebullición o caos, cuando se ignora sus leyes o mecanismos de cambio.

**Divergencia.** Consecuencia de la fuerza centrífuga y del desplazamiento en las sociedades y culturas, temporal o espacialmente. La diversificación es una de sus características y también la causa de encontrones o desentendimientos.

**Emplazamiento.** Lugar de permanencia o detención de un individuo o grupo sociocultural atendiendo a las condiciones de desarrollo que para la vida ofrece.

**Endémico (a).** Propio de un lugar o circunscrito a él. Hablamos de plantas o animales endémicos cuando no es posible que los podamos aclimatar en otros lugares. Se opone a

pandémicos (animales y plantas que cubren una superficie muy grande, son migrantes los animales y las plantas se adaptan a cualquier clima, aunque el influjo de éste ocasiona cambios en la forma, el tamaño, el color y el sabor en el caso de plantas).

**Estrategia.** Acción planificada de inteligencia para la defensa o el ataque en la milicia. Medidas planificadamente concebidas y preparadas para cumplir acciones no militares y alcanzar, de mejor manera, los objetivos que se propone. En nuestro trabajo este término se utiliza en ambos sentidos.

**Extinción.** Término o final de un fenómeno o de un proceso. En este trabajo se refiere a la desaparición de sociedades, culturas y lenguas por razones múltiples.

**Fundacional.** Llamamos mito fundacional a aquel texto que explica el origen de los seres humanos o de la fundación atemporal de un pueblo, una sociedad y sus correspondientes creaciones culturales. Ocurre al amparo divino y se manifiesta por acciones maravillosas, de modo general presentadas con sencillez lingüística, pero criptogramadas a nivel del pensamiento.

**Léxico.** Componente de la estructura de los idiomas consistente en una lista de unidades que operan como piezas clave para entablar la comunicación humana. Son las palabras imprescindibles dotadas, cada una, de un núcleo significativo a partir del cual, por reglas de adición, elisión, combinación, ubicación o inclusión se puede generar otras listas de palabras llamadas derivadas. El léxico está dotado de reglas de admisión de nuevas piezas léxicas. Estas pueden provenir de la misma lengua, por evolución natural, y también de otras lenguas extrañas, en cuyo caso se trata de **temas**. En el análisis morfológico los temas se someten a operaciones de recuperación de bases, para tratarlos, recurriendo a la etimología, como bases, precisamente. En el caso del español peruano, además del griego y el latín, las lenguas aportantes de léxico son numerosas, además de los idiomas quechua o aimara.

**Leyenda.** Texto semejante al mito y al cuento, diferenciable porque su función es reconocer, realzar, ponderar, valorar a los actantes y sus acciones, fundándose en hechos reales que el creador idealiza. La intervención de las divinidades es menor y no resulta pertinente la intervención divina o milagrosa para explicarlo todo. La temática no abarca forzosamente los grandes problemas de la humanidad, su creación, su naturaleza y la sobrenaturalidad no constituye un requisito para que la leyenda sea tal.

**Locativo.** En Lingüística, atribución o calidad de un afijo señalizador o marcador de lugar o espacio.

**Gramática.** Componente regulador en la estructura de una lengua que mediante parámetros precisos la organizan para que cumpla la función de instrumento comunicativo entre los hablantes. Conjunto de reglas de ordenamiento aceptado por una comunidad de hablantes, quienes en el caso de que alguno de sus usuarios las quebrantara, está sujeto a la sanción social. A pesar de eso, la gramática de una lengua es el componente que soporta los embates de los cambios y, en el proceso de sustitución lingüística resiste hasta el final y es el último en desaparecer.

**Gramaticalización.** Proceso lingüístico mediante el cual una unidad léxica, pierde este valor y gana el de regulador gramatical. La nueva forma gramaticalizada asume funciones especificadoras y tiene poder para transformar el significado original asignado a una unidad léxica.

**Mito.** Texto creativo común, en el sentido de que todas las culturas del mundo lo han producido. Con él explicaban lo inexplicable. Uno de los apoyos para la subsistencia de un mito fue la sacralización del texto, a veces, acompañada de la prohibición del cambio lingüístico y la inexorable atribución de las acciones míticas a las deidades. El mito es un registro de las creaciones culturales de un grupo social que lo reconoce como su propiedad

identitaria. La transmisión del mito de una generación a otra fue siempre encargada a los sacerdotes en la antigüedad. Los mitos siguen creándose en las sociedades modernas con rasgos distintos, solo que se han cambiado los actores que, en vez de los dioses, son ahora las ciencias.

**Morfológico.** Relacionado a la manera como se estructuran las palabras de una lengua. Da las pautas para el análisis morfológico, justamente.

**Morfofonológico.** En una lengua las estructuras superficial y profunda están relacionadas íntimamente, unas con más cohesión o coherencia. En el caso que estamos tratando cuando una base debe ser aislada o conectada a sus subcomponentes, puede perder o ganar elementos; la pérdida o la ganancia se produce más estrechamente con la fonología y la fonética, de lo cual resulta que las lenguas también funcionan con una morfofonología.

**Núcleo.** Centro al que convergen o punto desde el cual se generan divergencias. En este trabajo, tratamos de núcleos poblacionales y también de núcleos en el funcionamiento de las lenguas.

**Panteón.** Del griego [pan] <todo, total> y [theon] <dios>. En las religiones politeístas, la totalidad de los dioses.

**Playa o bahía fósil.** El mar atrajo por igual a todas las culturas del mundo; pero el mar peruano sedujo por su abundancia en recursos marinos, para cuyo aprovechamiento quienes llegaban prefirieron las bahías, cuya forma física da lugar a un comportamiento marino suave, atractivo y acogedor para la vida humana. Este papel fue cumplido por la bahía fósil de las Salinas del Chao que, antes de fosilizarse por el alejamiento del mar, la disminución del nivel de las aguas, el cese de las lluvias en la sierra por largos períodos hasta convertirla en una playa desierta, fue centro de aglutinación de personas desde la etapa precerámica. Ellos fueron los inventores del concepto ‘chao’, palabra también fosilizada en el nombre del río, del valle y revitalizado en el locativo –chaw ~ chö] del quechua ancashino.

**Postulado.** Enunciado de un supuesto probable. El postulado no es una simple conjetura. Se fundamenta en el análisis de algunos hechos que todavía no pueden ser llevados a la generalización, cuya verificación queda pendiente.

**Religión.** Sistema de creencias que supone la posesión de verdades dogmáticas y eternas, alrededor de una o más divinidades. Desde la antigüedad las religiones cumplieron un papel regulador de las conciencias y de las actitudes de los seres humanos. Las religiones se han ligado desde el principio de su existencia a la ética y la moral, a veces a la salud, descartando la racionalidad natural del ser humano.

**Semántica.** Estructura profunda de una lengua que gobierna el sistema de la significación en general.

**Semiótica.** Disciplina de las ciencias humanas que se especializa en el estudio de los procesos de significación no solo de los idiomas, sino de todas las manifestaciones creadoras de símbolos y de sentidos significativos.

**Sintáctico.** Relativo a las leyes o reglas de organización lingüística, indesligablemente unida a las estructuras tanto de superficie como profundas. Constituyen una especie de álgebra que todos los usuarios de un idioma obedecen. Se habla, por lo general, de operaciones sintácticas a partir de la oración.

**Sufijo.** Partícula morfológica o morfema que se añade a una base (unidad o palabra) avanzando según reglas de ubicación, aceptación o rechazo.

**Sustitución lingüística.** Proceso por el cual los mecanismos de funcionamiento de un idioma van cediendo bajo la influencia de otro, debido a presiones o conflictos socioculturales o de otra índole, hasta culminar en el reemplazo total del primero.

**Sustrato.** Conjunto de huellas detectables pertenecientes a una lengua extinta, que subsisten o son persistentes en el funcionamiento de otra en actual uso.

**Texto.** Producto lingüístico superficial (audioral, escrito o gráfico –pintura, presentación o representación visual–) que obedece a la elaboración y funcionamiento subyacente del pensamiento.

**Ximia.** Arcaísmo que puede interpretarse modernamente como ‘imitación, remedo, semejanza, parodia, simulación, eco...’



## CAPÍTULO III

### METODOLOGÍA

#### Tipo de estudio

Comenzamos por advertir que la investigación que hemos realizado, es un estudio que nos ha obligado a convocar el auxilio y la concurrencia de otras disciplinas científicas relacionadas con la Lingüística, de tal manera que los resultados son el fruto de esta interacción multidisciplinaria. En este sentido, referirnos al tipo de investigación para otorgarle un solo carácter definitorio no es pertinente. Así que, por eso, nos arriesgamos a afirmar que reúne rasgos que hacen el estudio complejo, según los siguientes criterios:

a. Según el nivel de conocimiento que nos proponemos obtener, nuestra investigación es **exploratoria**, porque pretende evaluar el problema de investigación desde nuevas perspectivas, lo cual supone partir de un contexto particular. Este contexto particular es el hecho de que el kulli como idioma extinto, y el kulli como ser humano ahora inidentificable y anónimo e ignorante de quién es, necesita, por lo menos, conocerse desde la historia, redescubrirse y amar lo poco que del legado ancestral todavía queda. Las perspectivas nuevas a las que aludimos son varias; por ejemplo, el idioma kulli no ha sido investigado a fondo, sino en el componente léxico, falta reconstruir su fonología o su fonética, su morfología, su sintaxis, su semántica si fuera posible, la misma que subyace o se manifiesta ya no en kulli, sino en castellano o en el idioma quechua ancashino.

Según este mismo criterio, la investigación también es **descriptiva** porque nuestro estudio ha comprometido la obtención de datos no de un par, sino de varios pares de variables. Estudios anteriores no han considerado, por ejemplo, la situación de la lengua kulli dialectalizada, a la llegada de los invasores europeos y su condición de subordinada a la general que ellos dieron en llamar “qqichua o del Inga”, es decir, una etapa de sujeción y dominación

del quechua sobre el kulli; tampoco los investigadores posteriores tuvieron en cuenta esta situación, puesto que aspiraban a explicar el funcionamiento de la lengua kulli solo desde el ángulo de la lingüística como un instrumento de comunicación tan válido como el quechua, debido a que no incluían en su perspectiva de análisis al hombre kulli -el conjunto de hablantes- en inferioridad sociocultural si recordamos la afrenta que sufriera su templo mayor en Namanchugo, su oráculo-deidad más connotado Apu Katatkill, al que Ataw Allpa Yupanki ordenó destruir e incendiar, y hasta su expectativa ante la nueva gente que al aprisionar a Ataw Allpa parecía dispuesta a ejercer algún acto de justicia que los favorecería. Como consta en la documentación colonial, los kullihablantes recién son ‘descubiertos’ por el clero español porque hablaban una lengua ‘bronca y difícil’ en la centuria de 1700 d.C.; hasta esa fecha eran como las otras etnias, simplemente masa de ‘indios’ sin distinción alguna<sup>81</sup>. El rencor hacia los inkas gobernantes, aunque secreto, se manifestó en la actitud de algunos jefes étnicos huamachuquinos.

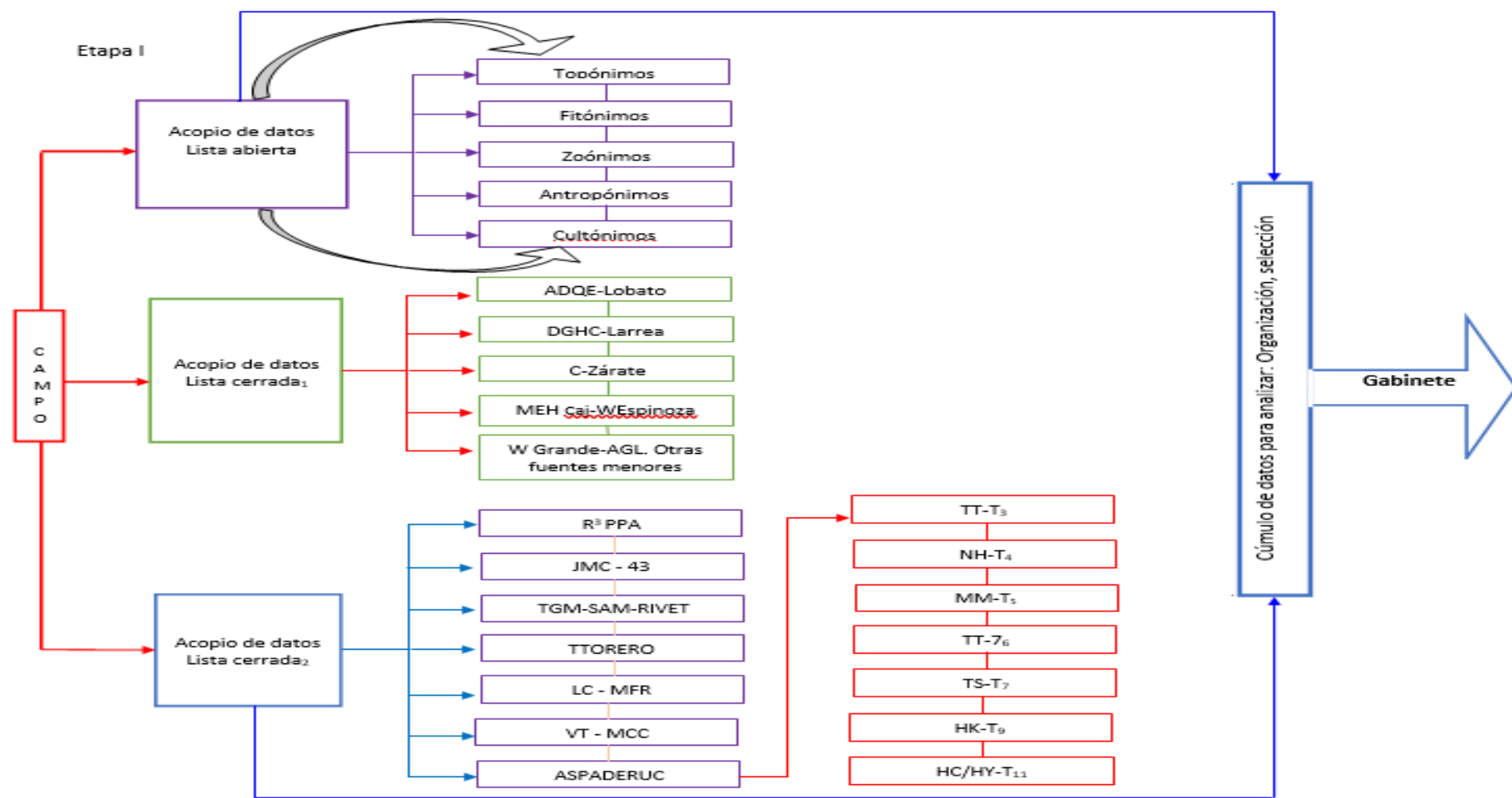
b. Según el tipo de información que hemos recopilado, nuestra intervención es preponderantemente **cualitativa**, pero sin que por eso sea descartada la cuantitativa, puesto que, al efectuar el recuento de las piezas léxicas hemos encontrado que las listas no están elaboradas solo con léxico kulli al 100%, sino que cada fuente aporta palabras kulli hibridizadas o con el quechua o con el castellano, en grados que se pueden medir, pero que son materia de otro trabajo dedicado solo a esta operación de recuento que se expresaría en términos estadísticos. La incompletitud se superará con el recuento y elaboración de un diccionario kulli, después del acopio sistemático de los aportes léxicos de todo el conjunto de textos examinados

---

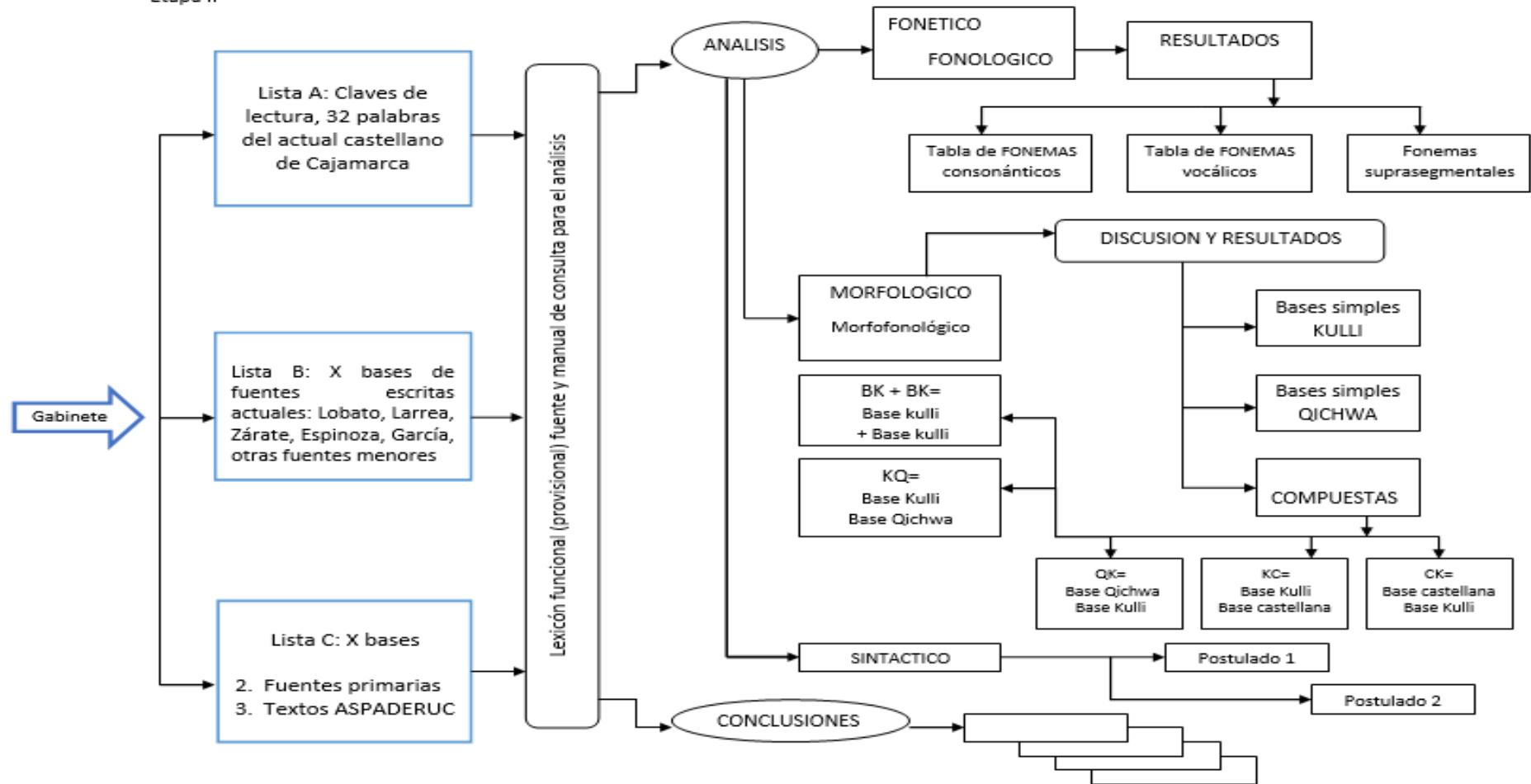
<sup>81</sup> Espinoza Soriano (2018: 205) informa que el Hatun Kurakaq de Wamachuko, apellidado Carguanampa, viajó junto al kurakaq wayukuntu “don Alonso Pariaguamán... para conocer, mochar o reverencia a los conquistadores europeos, y ofrecer la colaboración humana de esa demarcación para la destrucción del imperialismo cusqueño. La circunstancia fue aprovechada por Pizarro, quien les hizo prestar juramento de obediencia a los españoles.” ¿Qué se esconde bajo esta actitud? Tal vez la venganza por la afrenta sufrida por el pueblo kulli en la persona de su máxima deidad. Entre los curacas que acompañaron a su jefe Carguanampa, estuvo el curaca de Antamarca (Huamachuco) Tocmay Chicnill, de nombre kulli bastante claro, quien “dio obediencia a Su Majestad y al dicho marqués”.

hasta ahora, en el cual se diferencien las bases kulli, las hibridaciones con el quechua en los términos compuestos y también con el castellano. Por esta razón escribíamos que en el examen que hemos realizado a las fuentes escritas que nos han servido de fundamento hemos hallado palabras híbridas kulli-quechua, quechua-kulli, español-kulli, kulli-español.

## Diseño



Etapa II



**Población y muestra.** La población está constituida por el conjunto de las fuentes que contienen datos de la cultura y lengua kulli, a la fecha conocidas. Como no son muchas, esta misma población nos ha servido de muestra. Aún así, hemos estimado que estas fuentes merecen otro tratamiento para convertirlas en las partes de un lexión kulli mucho más elaborado, tarea que haría de esta tesis un volumen demasiado amplio.

### **Técnicas e instrumentos de recolección de datos**

- a. Extracción de palabras kulli o posiblemente kulli de cada una de las fuentes.

Fuentes utilizadas en listas cerradas:

- Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos→R<sup>3</sup>PPA, 1560
  - Plan de las 43 voces en 8 lenguas de BJMCB→1790
  - Lista de TGM-SAM-RIVET→ 1915-1930
  - Listas toponímicas de Alfredo Torero Fernández de Córdova→TT, 2002
  - Léxico culle de Manuel Flores Reyna→MFR, 1992
  - Vocabulario de Tauca de María del Carmen Cuba→MCC
  - Asociación para el desarrollo rural de Cajamarca→ASPADERUC
    - Tintes y tejidos, TT-T<sub>3</sub>, 1989
    - Nuestras herramientas, NH-T<sub>4</sub>, 1989
    - ¡Música, maestro!, MM-T<sub>5</sub>, 1989
    - Todos los tiempos, TT-T<sub>6</sub>, 1990
    - Trenzando sombras, TS-T<sub>7</sub>, 1990
    - Los hombres de kishuar, HK-T<sub>9</sub>, 1991
    - Hermano cuy, hermana yuta, HCHY-T<sub>11</sub>, 1992
  - Otras fuentes importantes con listas cerradas:
- b. Construcción de listas léxicas de cada una de las fuentes
- c. Elaboración de un lexicón funcional que nos ayude en el análisis de la siguiente fase.

- d. Las claves de lectura para identificar las unidades morfofonológicas del kulli seleccionando una lista de fitónimos, zoónimos, antropónimos y cultónimos.

### **Técnicas de análisis y prueba de hipótesis**

- a. Consulta del lexicón parcial o inconcluso
- b. Contrastación entre lexicón y claves de lectura
- c. Análisis fonético-fonológico: discusión
- d. Análisis morfológico y morfofonológico: discusión
- e. Postulados morfológicos y sintácticos
- f. Reconsulta del lexicón: clasificación
  - Bases simples kulli
  - Bases simples quechua
  - Palabras compuestas: kulli-quechua, quechua-kulli, kulli-castellano, castellano-kulli
  - Derivación: bases + sufijos
  - Morfología flexiva: algunos sufijos gramaticales (postulados)
- g. Identificación de algunos procesos en marcha en el castellano: de -ado] a -we]

¿A qué nos referimos con ‘claves de lectura’ si no contamos con textos escritos en kulli? Pues, reafirmando lo que al comienzo hemos dicho, leeremos con paciencia y atención algunas palabras que no hemos encontrado en los diccionarios quechuas ni castellanos consultados, sino en forma ocasional en los textos castellanos de materiales diversos escritos en el territorio de nuestra investigación. La lectura implica el análisis morfológico, pero recurriendo al mismo tiempo a la información cultural contextual. Al final de estas claves debemos haber encontrado el sistema fonético-fonológico del idioma kulli.

**Las claves de lectura.** Las hemos utilizado como parte de un corpus, seleccionándolas para que nos alcancen datos fonológicos y morfológicos, principalmente.



1ª. Clave fitonímica: Amashamash, qamash, payku o **kashwá**. En la lista de palabras recogida por el cura González en Cabana, hacia 1915, se consigna la palabra **maicu** con la glosa ‘cobertura’, tal vez *techo, tapa, sombrera*... Fonéticamente es la más próxima a **paico** que es la palabra actual para identificar al *Chenopodium ambrosioides*, una planta que ha marcado la cultura culinaria en la zona kulli, según anotamos en la sección de *cultónimos*.

Brack (1999: 130-131), el botánico, la describe: “*Chenopodium ambrosioides* L.

*Planta herbácea, erecta, perenne o anual, muy ramificada en la base, de 50 a 60 cm de altura... presenta pubescencia glandular; hojas numerosas alternas, de color verde oscuro rojizas, las inferiores generalmente ovales y lanceoladas con bordes dentados o profundamente sinuosos... pecíolo corto, nervaduras en forma de pluma, flores hermafroditas, pequeñísimas, agrupadas en glomérulo... Hierba silvestre y cultivada. Usos: alimento, las hojas como verdura en sopas, caldos..., las semillas como aderezo en la preparación de frijoladas; medicinal: cólicos, el té de las hojas, antidiarreico pediátrico, antihelmíntico (áscaris, oxiuros)... Contiene principalmente ascaridol (de propiedades vermífugas), aminoácidos, ácidos orgánicos (cítrico, málico, vanílico, tartárico, oxálico y succínico)...; cosecha y postcosecha: partes aprovechables, hoja, raíz... Cultivo: clima tropical, subtropical y templado hasta casi 4 000 msnm.”<sup>82</sup>*

<sup>82</sup> También puede consultarse Guevara O., Laura y Dueñas C. Gloria. (2001: 55-56). *Plantas medicinales 13 fichas completas*. Cuzco. Estas fichas facilitan el manejo de información técnica a quienes no somos especialistas y, además, la edición que hemos utilizado dibuja las plantas con detalles que la fotografía registra pero que el ojo humano padece más para detectarlos.



La forma kashwá es kulli, pues lleva acentuación aguda; además es mucho más frecuente en las provincias de Sihuas y Corongo (Áncash), adyacentes a la de Pallasca, territorio definidamente kulli. Esta es una clave de lectura que nos dice que en el kulli hubo pronunciación aguda, no así en el quechua cuyo acento generalizado es el grave.

## 2ª Clave fitonímica **Chanche**

Es una yerba (según la taxonomía quechua *qura*) de propiedades refrescantes; no se eleva sino hasta un máximo de 15 cm.; su tallo es vidrioso y quebradizo, muy vascularizado e hidratado, semitransparente, tiene escasas ramitas, pero sí una abundante copa de hojas verde



limón semejantes al trébol aunque más pequeñas que las de éste, característica que le da el aspecto de una verdura agradable.

Crece en el humus acumulado entre los árboles y arbustos de los bosques y bosquecillos de las laderas y quebradas de la región kulli, con débiles y superficiales raíces, pues para cosecharlo se le descuaja con todo, se lava y se lleva al mercado en ataditos que se amarran con lianas delicadas que evitan herir los tallos, en canastas de carrizo o sauce llorón para evitar que se ajen o deterioren las hojas o los tallitos que dejan ver la savia ligeramente rosada. Se usa sólo como condimento. Se muelen las hojas y los tallos juntos, se desechan las raicillas. Se consume con papa sancochada y quesillo o queso. Su sabor es muy agradable, algo parecido a la cebolla; sustituye al *rocoto* o al ají molido para personas prohibidas de consumir ácido fórmico. Su venta es sólo estacional. No tiene nombre equivalente en quechua. Aunque la

palabra *chanche/chanchi* aparece registrada por Antúnez de Mayolo, E. (1981: 73-74), incluso como *referente a condimento*, no se trata de la yerba que hemos descrito, sino de árboles: *Byrsonina spicata* y *Coriaria thymifolia*, respectivamente. Como no es reportada para otra región del Perú, podemos decir que es una yerba endémica, cuya descripción técnica la debemos a un ingeniero bambamarquino<sup>83</sup>, quien nos informa que el chanche es una

*“planta herbácea, succulenta, de 15-20 cm de alto; crece en mata; raíz fasciculada succulenta translúcida; tallo rizomatoso, de 02 mm de diámetro aproximadamente, redondo, translúcido; ramas numerosas, cubre pequeñas áreas como mata; hojas redondas, pequeñas, de 0,5 cm de diámetro; flores, color cremoso como un botón del tamaño de una lenteja. Agroecología: altitud, 2500-3000 msnm., clima, templado-frío; temperatura 13°C, promedio de precipitación lluviosa 750 mm; suelo orgánico: textura, franco-arenoso, pH ligeramente ácido.*

*Crece en forma silvestre, en los bordes de las quebradas, relictos de bosque o asociado al carrizo de zonas húmedas, semipantanosas, bajo sombra, suelos orgánicos, sueltos, delgados, no laboreados; crece bien en medios hidropónicos.*

*Características de la especie: Propagación, no sexual, sino en forma vegetativa con buena capacidad de rebrote; plantación y sistema de soporte, tallo erecto; crece aún en época de secano; no se le hace deshiero; no han sido identificadas plagas o enfermedades específicas; **fenología:** período vegetativo, anual; época de floración, abril-mayo, que es también la de cosecha, después del período de precipitación pluvial.*

*Usos y beneficios: Uso terapéutico vernacular, parte empleada, tallos y hojas; alimento andino que se consume como cualquier otra hortaliza (tallos y hojas); preparación: molido o machacado en batán o mortero de piedra, requiere de nada o poquísima agua y sal, se sirve con papa sancochada, expele una fragancia a manzana, también se adjunta al aderezo. Finalmente, es muy apetecida por los animales.”*

La lectura de chanche [čanče] como palabra-testigo de la presencia kulli, demuestra que este idioma tuvo el fonema consonántico /č/ y el vocálico /e/; no se ha registrado con /i/.

### 3ª Clave fitonímica [čipči (e)] ~ [čipči]

Pronunciado este nombre [čifče] ~ [čiwče] en Cajamarca, también *chiclayo* y, llamado equívocamente, *calabaza* en la zona del Callejón de Huaylas, aunque en algunos sitios de este mismo lugar es denominado *chila*. El botánico Brack (1999: 166) escribe que es una

*“Cucúrbita ficifolia Bouche... Hierba rastrera, perenne; tallo vigoroso, con 5 ángulos; tallo y follaje cubiertos de pelos espinudos; hojas alternas, pecioladas, acorazonadas, en varios bordes finamente serrados; flores grandes, amarillas, pedunculadas, axilares, unisexuales; pedúnculo del fruto con 5 lados, ensanchado en la base; fruto verde con manchas claras muy características, pulpa blanca y semillas*

<sup>83</sup> Orrillo Paredes, Bríner E. (2008) Datos suministrados a petición personal por email, que agradezco mucho como de un kulli a otro.

*blancas y negras. Distribución: Andes y selva alta. Situación: cultivada y semisilvestre; se conocen restos en las tumbas precolombinas de hace 3 000 años. Usos: alimento: frutos comestibles verdes o maduros en sopas, saltados, guisos y mermeladas; se conservan mucho tiempo y al almacenarse mejora su sabor. Semillas comestibles tostadas y con gran contenido de ácido oleico; forraje: alimentación de cerdos y gallinas. Cultivo: ampliamente cultivada en la Sierra y Selva Alta cerca de las casas y en huertos caseros. Crece en forma rústica y sin muchos cuidados. Los campesinos suelen poner los frutos sobre los techos y los muros para solearlos y mejorar su sabor”.*

La forma fonética peculiar del kulli en algunos nombres como [čurgáp] ~ [čurgáf] (grillo),<sup>84</sup> que en quechua se registran como *Chilliku* y *chillikutu*<sup>85</sup>, *chukllush* y *chukllash*, *chulluk* (Pantoja: 1972), y que en el *Diccionario Quechua Cajamarca-Cañaris* (Quesada: 1976) se consigna como *churqap*, esto es, en una zona en que convivieron kulli y quechua; [sakáp]<sup>86</sup>; [čuwíp (chuip)] ‘estrellas’ según la lista de Martínez y Compañón; [korép] ‘perro’ según los datos del padre González tomados en Pallasca, [Qarqasákape] nombre de una laguna en el área toponímica kulli, y la palabra muy usual entre el campesinado de la actual zona kulli de Llaucán-Bambamarca-Cajamarca **gafo (a)** con los derivados **gaf-era** y **gaf-ura** que significan respectivamente ‘tonto (a), torpe, disminuido (a) mental’ y ‘torpeza material ocasional’ y ‘calidad de torpeza psicológica permanente’, palabras no existentes ni en quechua ni en castellano, pero que hoy reflejan los sufijos-préstamos de asimilación al castellano **-a/-o, -era/-ura**, forma que se halla en [*chipche* ~ *chifche*], nos conducen a identificar el nombre de esta cucurbitácea como *palabra kulli*, y a intuir que el cultivo de la planta fue parte del conocimiento y la tecnología agrícola kulli. Un argumento a favor de esta hipótesis es que en el *Diccionario Quechua Cajamarca-Cañaris*<sup>87</sup> aparece como quechua **chipchi**, en un área en que el fruto constituye una comida tradicional y muy estimada y, al decir de Mendizábal (1989: 34-35)

<sup>84</sup> González Holguín, Diego, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Quechua*, 1608 coincide con Guardia Mayorga, César, *Diccionario kechwa-castellano*, 1967, p.53-168.

<sup>85</sup> Carranza R. Francisco, *Diccionario español-quechua*, 1992, Seúl, Corea, p.55 coincide con Pantoja R Santiago, *Diccionario del quechua de Huaraz*, 1972.

<sup>86</sup> Torero A., op.cit., p.246 supone que significaría *chacra*.

<sup>87</sup> Quesada C. Félix, *Diccionario quechua Cajamarca-Cañaris*, Ministerio de Educación-Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1976.



constituyó un elemento de distinción entre las culturas del sur peruano y las del norte: *“La ausencia de auquénidos, como la de técnicas para procesar y deshidratar papas, y la importancia del lacayote y del purutu en la alimentación, son todos elementos que se explican en Huánuco [como en las márgenes del Marañón, diremos, ampliando nuestro espacio] ecológicamente: clima más cálido que favorece su producción, que unidos a la menor altura de las montañas no favorece las heladas fuertes, necesarias para obtener el ch’uñu y la muraya”*<sup>88</sup>

A propósito del fono [f] observa, desde su punto de vista De la Torre (1986: 161) que *“el diccionario quechua Cajamarca-Cañaris señala a shayaf y quewa el significado de hierba sin determinar alguna diferencia entre los dos términos”*, omisión que puede subsanarse si se considera que *shayaf* tiene forma kulli y *qiwa* tiene forma quechua; en este último caso *qiwa* es un nombre genérico para cualquier tipo de yerba, no así *shayaf* que es una especie de hierba silvestre.

#### 4ª. Clave fitonímica Ĉîĉe

Este es el nombre de la misma planta que en quechua se identifica como wakatay, (*chillchi*) (*Cajamarca*)... *que se usa de condimento y ají*<sup>89</sup>; aunque Carranza se refiera a ella localizada en Cajamarca, su distribución es panperuana. Lo distintivo es, sin embargo, la pronunciación de este nombre con la retrofleja [ĉîĉi] ~ [ĉîĉe] tan característica del territorio kulli, incluso en el castellano cajamarquino de hoy como en [nosôĉos], [maesĉo], etc.

*“Tagetes minuta L.: -la llaman los científicos-, hierba anual, erecta, glabra, hasta 1.80 m de alto; hojas opuestas, profundamente pinnatisectas, 4 a 8 pares de segmentos lanceolados,*

<sup>88</sup> Mendizábal Losack, Emilio. *Estructura y función en la cultura andina*. Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1989: 34.35,

<sup>89</sup> Carranza Romero, Francisco, op.cit., p. 58-59.

agudos, serrados y glándulas oleíferas; flores numerosas en capítulos dispuestos en cimas corimbiformes terminales, amarillas; fruto en aquenio fusiforme, negras; olor fuerte y característico. Distribución: Costa, Sierra y Selva. Situación: hierba silvestre y cultivada profusamente. Usos: alimento y condimento, las hojas y brotes tiernos como condimento en ajíes, guisos, asados, etc.; medicinal: digestivo, infusión de las hojas; carminativo, infusión; vulnerario, infusión de las hojas en lavados; ... vermífugo, infusión de las hojas... ornamental; pesticida: nematocida en agricultura y horticultura; aceite esencial, produce el aceite de tagetes, un aceite esencial usado en la industria de la perfumería, con una demanda mundial de unas 10 toneladas anuales” (Brack, 1999: 486).

#### 5ª. Clave fitonímica **Chochocón**



“Origen: Norte de Sudamérica –sierra norte del Perú, para el caso que nos ocupa, en territorio kulli, precisamente-; características morfológicas: planta herbácea, de 30 a 60 cm de alto, siempre verde; raíz fasciculada fibrosa, dura; tallo de 03 mm de espesor aproximadamente, no anguloso; ramas numerosas de 3-5 cm de longitud, resistentes; hojas acorazonadas, verde-violáceo (kulli), pilosas en el haz y en el envés; flores, rojas de 3-5 cm de longitud, tipo cornetín. Agroecología: Altitud, 1500-2800 msnm; clima: templado, temperatura 13°C, promedio de precipitación, 750 mm; suelo, franco-arenoso, pH ligeramente alcalino.

Crece en forma silvestre, en zonas de ladera interandina, suelos volcánicos, sueltos, arenosos, polvizados, delgados, no laboreados, resiste la sequía, se propaga en forma vegetativa; muestra buena capacidad de rebrote; la hoja tiene un alcaloide que amarga.

Características de la especie: Propagación asexual, con buena capacidad de rebrote; soporte: tallo erecto.

Fenología: período vegetativo, perenne; época de floración, abril-mayo; época de fructificación, agosto-setiembre; no se le han identificado enfermedades.

Usos y beneficios: Uso terapéutico vernacular para el control de la fiebre, se utiliza el zumo que se obtiene recogiendo un atado o empuñadura de tallos y hojas, a los que se les añade achicoria, y con ésta se chancan y el jugo se cuela hasta obtener aproximadamente una media taza; para el tabardillo, se administra este zumo cada ocho horas. Alimento del picaflor o quinde”<sup>90</sup>-termina nuestro informante técnico.

<sup>90</sup> Orrillo P., Bríner. Comunicación personal.



Lo que no dice el técnico es que la parte más útil del chochocón para los niños campesinos de hoy –y para un niño kulli en su tiempo-, es y fue, precisamente, la savia que se acumula en el fondo del *cornetín*-flor y cuyo melífero gusto es un deleite inexplicable que, modestia aparte, disfruté compitiendo con el *quinde* todas las mañanas, a la salida del sol, con otros niños. Nos

encantaba zafar la flor de su pedúnculo y succionar el néctar por la base que contrastaba por lo blanca con el rojo intenso del resto de la flor acornetada; el *quinde* ingresaba su largo pico por la boca de la corneta, exactamente al revés de cómo operábamos nosotros. La cantidad succionada era mínima, pero sumando los centenares de flores agredidas, constituía un delicioso aperitivo para el desayuno.

El chochocón, en este estudio, interesa más que como golosina o especie silvestre, por el nombre. **Chochoconday** es la “*montaña tutelar de Cajabamba*”<sup>91</sup>, término lamentablemente confundido como topónimo quechua, pero que, sometido a análisis morfológico descubrimos una secuencia kulli: **chochocón**, identificable ahora con la planta que hemos descrito y –**day**– un componente lingüístico frecuente en el área cultural kulli que Adelaar (1989: 89) sugiere se interprete como *montaña o roca* “*ya que frecuentemente se la encuentra [como terminación] en nombres de montañas, es razonable suponer que significaba [eso]... y enumera un buen número de ocurrencias como “Calchuday, Cuyunday, Chochoconday, Cholocday...Choloc (o choloque)..., nombre de un árbol ‘sapindus saponaria’” y Torero (2002: 242) escribe que “-day y –ganda ‘cerro elevado’se reparten complementariamente el territorio, siendo –day propio de las provincias de Cajabamba, Otuzco, Huamachuco y noroeste de Santiago de*

---

<sup>91</sup> Puga Arroyo, Nicolás. *Toponimias quechuas de Cajamarca y sus alrededores*. Editorial Rumitiyana, Trujillo-Cajamarca, 1971, p.36.

*Chuco, y –ganda, del sureste de Santiago de Chuco y la provincia de Pallasca*”. Pero, en la palabra *chochocón* todavía se puede realizar una segmentación morfológica más: [**chuchú**] y [**kon ~ koñ ~ gon ~ goñ**] que, en las listas de Martínez y Compañón y de González significan respectivamente *flor* y *agua* como términos kulli.

Si los ubicamos según el orden de la palabra *chochocón*, tendríamos:

[[chuchu]<sub>N</sub> [kón]<sub>N</sub>]<sub>N</sub> donde: Base + Base nos da un nombre compuesto que debe leerse *flor que contiene jugo, néctar o agua*. Si consideramos como otra base a *–day*], obtenemos, primero *Montaña del chochocón* y luego *Montaña de las flores que contienen néctar*. Y tendríamos además otros datos que veremos en la parte lingüística, como una pista para hurgar la morfología del kulli, además de la información fonético-fonológica igualmente portada por esta palabra.

6ª. Clave fitonímica **Chonta**. Aparece como término quechua en González Holguín (1608, 1952-1989: 122) Chunta: *palma árbol*, al que agrega *chuntap rurun: dátiles*. Juan Lobato (1901: 89)<sup>92</sup> sigue a González Holguín, igual que Guardia Mayorga, cuando anota *Chunta, palma, árbol de madera negra y dura como hierro*; Carranza<sup>93</sup>, agrega información para Chonta “*el cayado de la autoridad*” y para chunta chunta *culantrillo de pozo, planta pequeña de tallo delgado y negro, de hojas menudas. Remedio para evacuar las coagulaciones sanguíneas internas. Quitaracza-Ancash*.

Al parecer el término **chonta** fue conocido en kulli en los dos sentidos, por el parecido entre los tallos de ambas plantas. Para la zona interandina y hasta los 4 000 msnm refiriéndose al *culantrillo* cuya distribución la da Brack (1999, p. 17): *Amazonía, vertientes andinas y sierra hasta los 4000 metros... silvestre. Usos: medicinal: diurético; expectorante; ornamental* y en el sentido del madero con que se ‘labraba el cayado de la autoridad’, probablemente se puede

---

<sup>92</sup> Lobato, Juan G. N. *Arte y Diccionario Quechua-Español, corregido por los RR.PP Redentoristas*, Imprenta del Estado, Lima, 1901.

<sup>93</sup> Carranza R., op.cit.p.35.

identificar con una de las especies menores de palmera caracterizada por sus tallos durísimos, tal vez la *bactris maraja* Martius o la *bactris simplicifrons* Martius ambas de ‘*madera: muy dura para armas, utensilios caseros y construcción de viviendas (vigas, horcones)*’ y también esta última como ‘*somnífero*’ (Brack, 1999: 59-61).

En cuanto al término [**chonta**] (kulli) ~ [*chunta*] (quechua), fue conocido por ambas culturas y el objeto referente para similares usos, dado que las civilizaciones quechua y kulli mantuvieron contactos y límites geográficos y, a la llegada de los europeos, el territorio que compartieron siguió suerte parecida para ambas lenguas que sucumbieron a la castellanización. Nos interesa porque *chonta* aparece en la toponimia del área geocultural kulli como *Chontaball*, nombre asignado a un cerro (hojas 52-48, vuelta 84-88 de la Carta Nacional del Instituto Geográfico Nacional, según Torero (2002: 247). Por su parte, Espinoza (2018, p. 23) nos informa que Chonta era la tercera waranqa del reino de Kullismángor, “*a la cual, en la Visita, se la llama Chondal*”. Es decir, que existía con su nombre kulli y no como Chonta al que consideramos quechuizado. En ninguno de los casos chonta se refiere a la palmera datilera, puesto que el hábitat kulli no reunía las condiciones climáticas para que se desarrollara.

#### 7ª Clave fitonímica **Ishpingo**

Es el nombre de una de las especies conocida también como shihuahuaco, charapilla, masho micuna; pero en todos los casos se trata de un árbol que los científicos han ubicado entre las *dipteryx odorata*, y las *ocoteas* y *jacaranda copaia*. La que nos permite tratarla como una especie conocida por los kulli es, precisamente esta última: ‘*aspingo, ishpingo, ishtapi, mami rao... un árbol grande, tronco recto y sin ramas; ...frutos en vainas largas de unos 10 cm, con muchas semillitas aladas; flores moradas y muy vistosas...* [uno de cuyos usos es medicinal] *para cicatrizar úlceras cutáneas... Propagación: por semillas, se regenera espontáneamente*’ (Brack, 1999, p.77) y la otra es la *dipteryx odorata* (Aubl.) Willd, un árbol mayor de 40 m...*fuste recto, cilíndrico, cicatrices circulares que dejan los ritidomas al desprenderse del fuste*



(Brack, 1999, p.185); todas parecidas a las ocoteas ‘*architectorum* Mez: roble blanco, distribución: Amazonía Alta de Cajamarca entre 2500 y 3000 msnm..., *jelskii* Mez, *hispingo*, distribución Amazonía Alta de Cajamarca’ (Brack, 1999, p. 346-347).

Nos interesa el nombre de esta planta porque se forma con la base [ishpi-]<sub>N</sub>, de [ishpil], el término kulli para identificar a la *verruca benigna*, tan común enfermedad entre los niños y adolescentes de los valles y las quebradas interandinas hasta la actualidad (de clima yunka o caluroso). El quechua tiene para esta misma enfermedad el término *tikti* y *tiktisapa* para *lleno de verrugas*. Queda por explicar la condición de base o de sufijo de -il], tan frecuente en varias palabras kulli.

#### 8ª Clave fitonímica **Kanakil**

Esta planta es descrita así por el científico: “*Cercidium praecox* (R&P) Harms. Familia: *cesalpínáceas*. Sinónimos: *caesalpinia praecox*, *cercidium spinosum*, *c. Viride*, *pomaria glauca*, *rhetinophyllum viride*. Nombres comunes: *caní*, *canaquel*, *canaquil*, *jellohuarango*, *palo verde*. Distribución: desde México hasta Argentina. En el Perú es nativa de la costa Norte. Introducida a otras partes del mundo. Situación: árbol silvestre. Usos: leña; látex gomoso con contenido de *arabidosa* y *xilosa*; *etnoveterinaria*: para curar ganado (la capa resinosa del tallo, muy astringente) (Brack, 1999, p.126). Como palabra se halla registrada en el castellano de Cajamarca, particularmente en Celendín, pueblo famoso por el arte de tejer sombreros, –en zona kulli- cuando el que describe el *blanqueo del sombrero* dice: ‘Nuevamente le damos una *doblada* [a la falda del sombrero] para luego *chancarlo* con piedras especiales. Esto es para darle flexibilidad. Cuando ya está bien *chancadito* lo metemos en goma de **canaquil**; ésta la compramos en quintales y para prepararla ponemos la goma en agua. Cuando ya está en un punto adecuado, lo colocamos, le agregamos un producto que se llama ‘*albaya*l’; éste le da el

*color blanco al sombrero*”<sup>94</sup>. Se trata, por lo tanto, de la misma planta. En cuanto a la resina gomosa es de utilidad para el negociante de sombreros, puesto que esta prenda nos da la impresión de que es resistente, pero no para el comprador, pues, apenas el sombrero se moja, la goma se diluye.

Otra palabra llevada del kulli, como si se tratara de *quechua chinchaysuyo* al diccionario de Lobato (1901: 50) es **Canguil** (kang-il): ‘*maíz vidrioso, pequeño, termina en espina, se abre como rosa al tostarlo o freírlo, muy rico*’. Digo que ‘ha sido llevada’ porque Lobato advierte en su Prólogo que usará el \* para señalar **vocablo añadido** al diccionario que él ha compuesto siguiendo los datos de González Holguín, y que consigna, efectivamente, marcado con asterisco.

Ahora bien, el componente –il] que es de nuestro interés se halla también en otras bases como **Usquil** (pueblo de La Libertad, en área kulli), **kishil** (tizne que se acumula entre los cordeles que cuelgan de los techos en las casas de campo, o el *smog* de que se impregna cualquier cosa, modernamente), **wanỹil** (cordel que se obtiene chancando la penca para amarrar palos en los techos, p.e.), **maychil** (sonaja que se coloca en los tobillos para danzar), **chakil** (caída de agua acanalada o surtidor de agua), **shillshil** (sinónimo del *chêc* o *wakatay*) y aún en el nombre de la máxima deidad kulli: Apu **Katatkil**, todos términos de pronunciación oxítonea. Trataremos nuevamente de –il] en la propuesta de análisis morfológico que haremos en su lugar.

#### 9ª Clave fitonímica **Kashengo**

Conocida también como cerraja. Yerba muy común en los sembríos, clasificada como *medicamento fresco* en la medicina aborígen, tallo y hojas muy delicados de color verdiceleste; el primero, cuando se le rompe, deja salir una sustancia lechosa y gomosa muy similar a la

---

<sup>94</sup> Asociación para el Desarrollo Rural de Cajamarca-Proyecto Enciclopedia Campesina. *Trenzando sombras. Los sombreros en la tradición cajamarquina*. Tomo 7. Servicio Editorial del Obispado de Cajamarca, 1990, p.99.

leche de magnesia, y las hojas un zumo verdoso, ambos para refrescar el estómago en caso de gastritis o después que este órgano ha sido maltratado por una borrachera. Según Brack (1999, p. 468) “*Sonchus oleraceus L. Familia: asteráceas. Nombres comunes (probablemente kulli): achcaña, cana, canacho, canayuyu, llampu-ccjana, khanapaqui. Distribución: En el Perú, en la costa, sierra y Amazonía hasta 3000 msnm. Situación: silvestre. Usos: medicinal, como depurativo, antimicótico, estomáquico, carminativo, antiespasmódico, dolencias biliares y hepáticas: en forma de extracto. Alimento: las hojas como verdura, durante la época prehispánica se consumían en forma generalizada. Forraje. Fitoquímica: Contiene abundante yodo y vitamina C*”.

De la Torre (1986: p.23) confiesa que “*de algunos criterios de agrupamiento, no fue posible aclarar su significado, estos criterios son, por ejemplo: la especie makimaki [que] tiene dos variedades: makipichu y makipochu (?) Y la especie Ingor tiene dos variedades: kashingor y llamboigor*”, pues manejó datos desde el quechua solamente. Kashengo o kashingor es una palabra híbrida quechua-kulli, que refleja el proceso de quechuización de los habitantes de este retazo de patria quienes, probablemente sin haberlo pensado, han seguido las vicisitudes de la interacción y la superposición social de una cultura sobre otra.

Obsérvese el dato de Brack para el kashengo o **canayuyo**, palabra donde el segundo componente es quechua: *yuyu*, nombre genérico para cualquier verdura (si queremos saber de donde proviene hay que anteponerle el especificador correspondiente como en *quchayuyo*) y que De la Torre confunde cuando escribe que los ‘*yuyos señalarían al grupo de plantas acuáticas*’ y acierta, en cambio, para el caso de ‘*kasha [que] parece indicar el grupo constituido por las plantas espinosas*’<sup>95</sup>, aplicando taxonomía quechua. Pero, hay más todavía. En los datos fitonímicos recogidos por Brack aparece el término difícil para clasificar la especie

---

<sup>95</sup> De la Torre, Ana. *Los dos lados del mundo y del tiempo. Representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena*. Centro de Investigación, Educación y Desarrollo, Lima, 1986, p.23-26.

que ha tenido De la Torre, [*lamboigor*] como [**llampuccjana**] de donde tendríamos que rescatar que el término *exclusivamente* *kulli* para identificar el kashengo fue [*llampu*]+[*qaña*] que al pasar al quechua dio, traducido, en un primer período [qanayuyu], [donde qana ~ kana ~ kaña para significar sustancia, secreción semilíquida, zumo], todavía *kulli*, pero con el segundo componente [*yuyu*], en el quechua ‘*verdura*’ –medicinal o comestible- y, en un segundo período de quechuización más avanzada, [kana] fue sustituido por [kasha- : espina], base a la que se le sumó un sufijo *todavía kulli* , **-nku ~ -ngo** (que tiene la forma de...), teniendo en cuenta más el rasgo ‘espinoso’ para describir esta planta y no ya el original ‘que produce una secreción semilíquida’ tomando en cuenta el rasgo ‘utilidad’.

Queda por explicar qué significa **llampu**. Se aclara esta incógnita si consideramos que fue sustituida esta base por su equivalente quechua *yuyu*, de modo tal que *llampu* en *kulli* significa ‘verdura’ (el mismo ‘llampu’ en quechua da ‘*blando al tacto, cosa lisa, suave*’ según Lobato (1901: 191) principalmente. Sin embargo, en un dibujo del cuerpo humano (Aspaderuc, 1991:38) consigna la palabra *llampu* como **muslo**. Igual información registra Quesada (1976: 56). Entonces el término rescatado *llampuccjaña* (*Brack*) y *lamboigor* (*De la Torre*) del *kulli* significaría originalmente ‘secreción producida por una verdura’ que es a su vez un tallo o *muslo* metafóricamente. Pensemos ahora en el modo más común de utilizar el kashengo entre los habitantes de la zona *kulli*: cuando de las hojas no han brotado todavía espinas ni las flores han roto el capullo (signos de maduración en esta planta); entonces las savias respectivas –la lechosa y la verdusca- del tallo (*llampu*) y de las delicadas hojas, se exprimen machacando ambas partes en un mortero escrupulosamente limpio, a cuyo jugo se agregan maíz blanco molido, con el cual se forma una especie de pasta que el paciente debe consumir o beber.

[Kashengo] tiene, morfológicamente, dos componentes importantes: [*Kasha* (*i*)] (espina) + *ngo*] que nos pueden ayudar a proponer una interpretación cercana de la formación de palabras en *kulli*, particularmente el componente **–ngo**] ~ **–nko**], de ocurrencia más o menos

frecuente: *chungo, porongo, ishpingo, llunko, runku ~ rungo, wirinku* (*viringo en el castellano de Cajamarca*), *shapingo, ismay runko* (*ismaylungo*).

Es interesante constatar que, en el quechua de la zona de las vertientes occidentales andinas, actualmente, el nombre para *kashengo* es *kasha**kaña***.<sup>96</sup> Y compárese el estudio de Brack con el N **canayuyu** para la misma planta. La coincidencia de uno de los componentes: */cana/* y */kaña/*, nos hacen pensar que probablemente estuvo en el kulli y que habrían alternado como */kana ~ kaña/*, de modo tal que el ‘kaña’ del quechua actual no tiene nada que ver con el castellano *caña*, para tallo, por ejemplo, como parece que ha ocurrido la confusión (pues *kasha* + *kaña* daría: *tallo espinoso*); y postular el N kulli para esta planta como ‘*llampukaña* o *llampukañaŋgo ~ kašingo*’, hoy *kashengo*’ y que fue compartido como término tanto por el kulli como por el quechua, dada su evidente utilidad en la salud –su rico contenido en magnesio para los problemas digestivos- y en la cultura.

#### 10<sup>a</sup>. Clave fitonímica **Kullash**

Lobato (1901, p. 57) consigna *Cullash*, para *el molle, árbol lúgubre*. Ignoramos las razones del adjetivo. Carranza (1992, p.77), escribe *kullash, muulli*, y Quesada (1976, p. 158) *mulli*, simplemente. Pero quienes han registrado con mucho mayor cuidado los nombres no son los lingüistas; así Pretell y otros (1985, p. 61-64) recogen para *Schinus molle*, además: *aguaribay, cuyash* o **kullashz**<sup>97</sup>, *falsa pimienta, huaribay* y el respetuosa y obligadamente citado Brack (1999: 450-451) por su acuciosidad incrementa los nombres: *árbol de la vida, pimienta del Perú, huigan, huiñan, maera y orcco mulli*; quien, aunque no lo dice, refleja con sus datos la importancia de esta planta para varias culturas prehispánicas del Perú, las mismas que le

<sup>96</sup> Comunicación personal del profesor Isaac Morales Cerna, natural de Pampas Grande-Huaraz.

<sup>97</sup> Destacamos el detalle de la escritura **kullashz**. En castellano general esta pronunciación es imposible. En la nota <sup>11</sup> de pie de página, postulamos que equivale a la secuencia [srs] del kulli, presente todavía en el castellano rural de Cajamarca en posición final de sílaba: [košdero, kašnero, tošdo, kaštón, amoš, mataš, pešdeš] como un alófono del fonema /r/ o /ř/. Ya no es fonema /š/ sino solo alófono [š], aunque sigue pronunciándose como retrofleja.

asignaron el nombre según sus hábitos verbales y atendiendo a alguna cualidad destacable del objeto. Pretell *et al* (1985: 63), la describen así:

*“Frutos: Drupa redondeada con epicarpio lustroso de color coral a rojo-púrpura cuando madura; diámetro de 2 a 5 mm. La pulpa es mucilaginosa y dulce, conteniendo un líquido oleaginoso muy aromático... Hay una semilla por cada fruto, con diámetro de 2 a 4 mm y de 35,000 a 65,000 semillas por kilo... Usos: ... múltiples. Su madera, con grano entrecruzado, es relativamente buena para leña y carbón; también para mangos de herramientas, carpintería en general y para pisos interiores por sus bonitos jaspes rosados. Siendo la ceniza rica en potasa, se le usa como blanqueador de ropa; igualmente, en la purificación del azúcar, en la confección de tejidos (para obscurecer el amarillo después de teñida la lana), para hacer jabón y curtir. Con la cubierta azucarada (arilo) de sus frutos, disuelta en agua, se prepara una bebida refrescante y diurética que, si se deja fermentar, se convierte en la chicha de molle; aunque ambas bebidas, en dosis altas, pueden ser tóxicas. En algunos lugares también la utilizan para elaborar dulce de mazamorra. Al hervir los frutos secos se obtiene miel, la cual al fermentarse produce vinagre... La capacidad curativa del molle de muchas dolencias le mereció el nombre de ‘sanalotodo’. Al frotar con hojas de molle partes del cuerpo expuestas a las molestias de insectos, sirven como repelente; también cumple igual función el humo de las mismas. En medicina folklórica las hojas y flores se utilizan como cataplasmas calientes contra el reumatismo y otros dolores musculares. Las hojas en infusión junto con hojas de eucalipto, y en inhalaciones, son usadas para el alivio de las afecciones bronquiales. De las hojas se obtiene un aromatizante que se usa por ejemplo en enjuagues bucales. En algunos lugares el cocimiento de las hojas, ramas, corteza y raíz se emplea para el teñido (amarillo pálido) de tejidos de lana y algodón; además como dentífrico. La semilla contiene aceites de los cuales se obtiene un fijador de perfumes que se emplea en la elaboración de lociones, talcos y desodorantes”.*

Resulta claro que las formas quechua para el *Schinus molle* son *mulli* y *orcco mulli*; tal vez *huigan* o *huiñan* pertenezcan a una lengua costeña próxima; pero para el *kulli*, el nombre es reconocible como *Kullash*, aunque actualmente figure en los diccionarios como quechua. Esto se debe, sin mayor comentario, a que la cultura *kulli* y la quechua compartieron territorio contiguo y cultura por un buen tiempo en la prehispanidad, de tal modo que varios elementos de cultura y lengua también fueron compartidos.

### 11<sup>a</sup>. **Kulli hara**

De la Torre (1986, p. 27-28) estudió en la comunidad de Kilish (Cajamarca) los conocimientos que tenían los niños en la escuela, antes de que las categorías clasificatorias fueran *modificadas* por los estudios ya occidentalizados propios de la cultura predominante en nuestro país. “La *adscripción a la entidad Amito (Yaya)* [en cuanto a plantas] –escribe–

*en la mayoría de los casos tienden a reunir las siguientes características: En cuanto a su apariencia física, parece que se toma en cuenta una regularidad o simetría en la morfología de la planta, así como la ausencia de vellosidades, espinas o formas lanosas en hojas y tallos (shapra, kasha, millua). –En*

*cuanto a su utilidad: la tendencia está orientada en el sentido de cualidades como: son alimenticias (frutos, tallos y hojas); sirven para usos domésticos relacionados con los animales domésticos (forrajeras o medicinales), o sirven como combustible y ceniza para sacar la cáscara a los cereales; sirven como plantas medicinales para las enfermedades más comunes de los seres humanos, como son las enfermedades de frío, calor, cuando la sangre sube a la cabeza, para la lisiadura, para los dolores estomacales o reumáticos, para curar el susto, la cólera y la fiebre, y para remediar las heridas”.*



En este nivel categorial se hallaría el **kulli hara** —maíz morado— en el modo de clasificar andino transmitido por cientos de años, a pesar de que puede notarse la influencia de la prédica religiosa en la palabra *Amito* (de Amo, + el sufijo de cariño o familiaridad —ito). Las plantas cultivadas por el ser humano son sentidas como las del Amito en oposición a las cultivadas por otra entidad llamada *Shapi* (el Mal o el diablo) y que tendrían características opuestas, por lo tanto, ser silvestres o brotar en sitios inaccesibles para los seres humanos.

Según Cabieses (1995, p. 144-145) el kulli hara también se cultiva en otras partes del Continente americano, principalmente en México (Yucatán), en Arizona, y los Hopi y Navajo de Norteamérica *‘lo usan como fuente de modificaciones genéticas para la obtención de razas resistentes a la sequía y a la falta de abono’* aunque reconoce que *‘somos nosotros los que sacamos mejor provecho... de este maíz que tiene 20% más de proteínas que cualquier otro tipo de maíz’*.



blanco.

Como dijimos en la primera parte de este trabajo, los kulli no sólo cultivaron la variedad morada del maíz, sino otras a las que nos hemos referido también: el kanguil, el color kapulí (más claro que la variedad kulli), el shillma (tipo *pop-corn*), el waqra o kute, el chuspe [êuspi] de granos grises moteados de

## 12<sup>a</sup>. **Kulli rakacha**

Brack (1999, p. 47-48) la considera como una variedad de *Arracacia xanthorrhiza* Bancroft y nos informa su distribución en la región andina entre 600 y 3200 msnm. Es importante el dato sobre el valor nutricional: *‘las raíces contienen almidón entre el 10 y el 25% y alto contenido de calcio’*.

## 13<sup>a</sup>. **Kulli shima**

Brack (1999, p. 63) la reconoce como “*Cortón collinus HBK. Familia: euforbiáceas. Distribución: valle del Marañón. Arbusto silvestre. Usos: medicinal, antiséptico, el látex*”. Conocido y utilizado por los kulli para los propósitos que se indican en la información.

## 14<sup>a</sup>. **Kuñaklo**

Orrillo, B. (2008)<sup>98</sup> nos alcanza esta valiosa información: “*Pasiflora, el kuñaklo, Es una planta arbustiva, trepadora, semirrastrera (parecida al poroporo); raíz pivotante, fibrosa, dura; tallo de 1 a 2 mm de espesor, se alarga hasta un metro de longitud; ramas, de numerosos brotes, fuertes; hojas color verde, pequeñas, suaves, lisas; flores rosadas, características de las pasifloras; el fruto es una baya, de 4 a 5 cm de longitud, carnoso, siempre verde; semillas pequeñas, alargadas, de 2 mm de longitud, color negro. Agroecología: Altitud, entre los 2500-2800 msnm; clima, templado-frío, temperatura de 13°C, promedio de precipitación de 750 mm; suelo: orgánico de cerco, textura franco arenoso, pH ligeramente alcalino. Crece en forma silvestre, es planta caducifolia (mayo-setiembre), se asocia en los cercos con el ágave (penca azul), cubre áreas hasta de 1 m<sup>2</sup> por planta. El fruto es comestible, agridulce; la cáscara del fruto mantiene un color siempre verde; se reconoce su madurez cuando se nota su flacidez o suavidad al ser tocada la piel. Prácticas culturales: Propagación por semillas y con buena capacidad para el rebrote; sistema de soporte: trepadora; se mantiene en el seco. Se considera una plaga al ‘chupaflor o quinde’ porque consume el polen, deteriora el ovario y limita la fecundación. Se ha podido detectar en los frutos también la antracnosis; no han sido identificadas otras enfermedades. Fenología: Período vegetativo perenne; época de floración, diciembre; época de fructificación, abril-junio, también tiempo de cosecha. Usos y beneficios: Uso terapéutico vernacular, la parte comestible, ‘fresco’; no se conoce otra información para uso medicinal; alimento: fruto comestible, se consume de modo directo”*.

**Kuñaklo** es interesante por la estructura silábica de la palabra. Como topónimo existe entre Llaucán y Bambamarca (Cajamarca) Kuñakales, palabra en que por la presencia del

---

<sup>98</sup> Orrillo Paredes, Bríner Enrique. (2008), ingeniero agrónomo bambamarquino, nos proporcionó gentil y generosamente esta información que la requeríamos para nuestro trabajo, pues no teníamos a nuestro alcance publicación técnica al respecto. Probablemente pertenezca al repositorio de investigaciones de la Universidad Nacional de Cajamarca de donde egresó este profesional. Esta es una constancia de nuestro agradecimiento que, a la vez, demuestra la calidad científica del conocimiento producido en esta casa de estudios superiores para el contexto en que está ubicada.



pluralizador castellano –es] ha sido desplazada /l/ metatéticamente de la sílaba [klo] –kulli– a [les] –castellano. Y porque no está consignada como fruta en ningún texto, sino porque la conocemos y la hemos consumido.

15ª **Lanche**. Brack (1999, p. 333) da cuenta de haberla estudiado como: “*Myrcianthes rhopaloides* (HBK) McVaugh. Familia: mirtáceas. Nombres comunes: *lanche*, *unca*. Distribución: bosques de las vertientes occidentales del noroeste entre 2000 y 3000 msnm. Situación: árbol silvestre. Usos: alimento: frutos maduros; madera: varas”. Aparece muchas veces mencionada en el castellano de Cajamarca como planta maderable útil. Nos interesa por la presencia de /l/ inicial y por la pronunciación alternante de [č ~ ê]. Como ya lo dijimos en el listado de fitónimos, en quechua se la conoce como **rumilanche**. Híbrido de [rumi]<sub>NQ</sub> = piedra y [lanche]<sub>NK</sub> = tal vez también ‘pétreo, superduro’, en lengua kulli. Brack (1999, p.333) describe dos especies: *Myrcianthes myrsinoides* (HBK) Grifo, llamado también *ashanku*, cuyas hojas son tónicas y cuyos frutos sirven para hacer collares a los que se les atribuye poderes mágicos contra el susto; la segunda especie es *Myrcianthes rhopaloides* (HBK) Mc Vaugh, cuyos frutos maduros son comestibles. En ambos casos, lo que más se aprecia es la calidad de resistencia de su madera.

#### 16ª Clave fitonímica Layo [**layo**]

Lobato (1901: 259) anota: ‘*frejoles grandes como havas (sic) y planos. Ha pasado al castellano y se la usa diciendo: Pallares con arroz. En Ica son muy ricos*’. En el Diccionario Políglota Incaico (1905: 368) se lee: ‘*especie de alubia*’ y repite el término **pallar** para el quechua del Cuzco, Ayacucho, Junín y Ancash. Quesada (1976: 54) registra **layo**, pero no para el pallar, sino para un ‘*árbol de corteza muy resistente*’. Carranza entra en una lamentable confusión (1992: 86) al escribir que el pallar es ‘*lenteja blanquinegra y grande*’. Pues bien, en kulli, se llama **layo** al *phaseolus lunatus* L que Brack (1999: 382) ilustra científicamente:

*‘Fabácea: especie trepadora, anual o perenne; hojas de peciolo fuerte, acanalado en la parte superior, con los folíolos laterales de formas diferentes; inflorescencias*

*axilares largas, flores en grupos de 3; legumbre plana, falcada, ápice delgado y base aguda; semillas blancas (variedad Lima), planas y arriñonadas, con surcos o líneas que parten del hilo y terminan en el lado dorsal de la semilla... Hierba domesticada en la época prehispánica y se cultivaba en la Costa peruana hace 7 300 años. La forma silvestre se ha encontrado en Ecuador y en el norte del Perú. Es uno de los cultivos más antiguos del Perú, existiendo evidencias del mismo al menos 6 000 a.C. Existen dos centros de domesticación del pallar: las variedades de semillas pequeñas son de Mesoamérica, y las de semillas grandes de la costa peruana.*

*Usos: alimento, legumbre verde de alto poder nutritivo. Semillas comestibles y muy agradables. Se consumen cocidas, en puré, mermeladas u otras formas. Medicinal, contra los orzuelos la semilla calentada y frotar en el orzuelo; contra la viruela, la semilla en cocimiento’.*

Con la palabra **layo** también se identifica en la sierra norte peruana otras variedades de pallar además de la blanca. Nos interesa porque es una base kulli en que aparecen dos fonemas /l/ y /o/, especialmente este último que podría interpretarse como una intromisión de /o/ del castellano; pero que no es así.

17ª **Luñe**. Según Orrillo (2008) esta planta tiene las siguientes

*“Características morfológicas: planta semileñosa, arbustiva, de 30-59 cm de alto; raíz fasciculada, superficial; tallo redondo, 03 mm de grosor aproximadamente, color verde-plomo; ramas, de numerosos brotes fuertes; hojas duras, lanceoladas (parecidas a las del orégano); flores pequeñas, amarillas semejantes a las del girasol; semillas pequeñas de un milímetro de longitud, parecidas a las del anís.*

*Agroecología: altitud 2500-2800 msnm; clima templado, frío, temperatura 13°C, promedio de precipitación 750 mm; suelo volcánico, de textura franco-arenosa, pH ligeramente alcalino.*

*Crece en forma silvestre, en la zona quechua, ladera seca, el tallo y las hojas no son apetecibles para los animales, excepto para las babosas o caracoles.*

*Propagación por semillas y no rebrota; sistema de soporte, es una planta erecta. La plaga principal es el agrupamiento de los caracolillos en el tallo muy cerca del cuello de la planta, pues es una hospedera de moluscos.*

*Fenología: período vegetativo anual, época de floración mayo-junio; resiste bien el período de secano.*

*Usos y beneficios: No se conoce información de uso medicinal. Los campesinos utilizan el luñe para escobas –tallo y hojas- que se atan para este exclusivo fin”.*

Luñe es una palabra que escuchamos ahora; aunque parece que en kulli era **uñi**. Con esta identificación se halla en algunos topónimos. Como puede notarse en la descripción, parece no ser una planta muy útil. Sin embargo, en tanto ‘hospedera’ de moluscos, que se le adhieren casi ocultándola, su savia porta sustancias calcáreas que estos animalitos aprovechan y, además, como crece en las laderas, sirve también para proteger las tierras de la erosión.

Postulamos que <uñi> fue la palabra kulli. <luñe> es el resultado de la adición del artículo precedente ‘el’ del castellano, que al fusionarse perdió la ‘e’ como ha ocurrido en casos similares, cuando la vocal inicial de palabra es acentuada: [elúniko.kel<sup>w</sup>á.kompáña], secuencia de <el único que lo acompaña> y que suele oírse [lúnikokel<sup>w</sup>akompáña].

#### 18ª **Llunko**

*“A veces usábamos el fruto de la higuera que era igualito que una vela; también se usa un palito que se llama **llonco** que arde igualito que una vela, pero es muy escaso”*<sup>99</sup> informa un campesino que lo conoce. Parece no ser una base en cuanto palabra. Me explico, -nko] es un sufijo que puede traducirse ‘**apropiado para...**, (utilidad) **que es como...** (similitud)’ en tanto componente de otras bases kulli, de tal manera que postulamos la existencia de una base [llu] para ‘arder’, ya que su más próximo non es **mu** (fuego en la lista de JMC).

#### 19ª Clave cultural **pachaconda**

*“La pachaconda es cuando caen las primeras lluvias a la tierra, que está un poco caliente y empieza a salir bastante humo.*

*Entonces hay la creencia de que la tierra le devuelve parte de la lluvia al cielo para que continúe la lluvia; eso indica que la lluvia va a seguir.*

*Cuando llueve bastante, pero no sale humo, es señal que viene el verano”. “La pachaconda es otra. Cuando llueven los primeros aguaceros, en setiembre, sale un humo de la tierra y sigue una nubaza; así se va a todo el pueblo. Viene de atrás y al que lo atropella la Pachaconda, le junde la hinchazón blanca todito su cuerpo y ya no se sanan. Los pobres se mueren de esa hinchazón.*

*Dicen que es Pachaconda. Esa baja, sale pue de bajo de la tierra que recién ha llovido. Por ejemplo, que llueve en la noche un aguacero, primer aguacero, y sale pue aquel vaporazo, ese humo, y sigue pue. Muy bonito se va, por el suelito nomá se va. Y ahí decía mi mamita ‘Cuidense’. Nosotros nos cuidamos, toda la gente hasta que pase. Ya cuando pasa nos vamos.*

*Es enfermedad que sale de abajo de la tierra; nos decía mi mamita que es una enfermedad que no tiene remedio. Al enfermo le agarra el dolor de barriga y se hinchan sus pies, su cuerpo, todito, sus ojos, todo, todo ¡blanco, aquel!, ya no se sana... sufriendo a veces un año, a veces medio... y por fin se mueren. Pero creo que eso agarra a las gentes enfermas, porque a mí me agarró una vez. ‘Ahora sí, dije, me dará pue la pachaconda’... por en medito pasé yo, y rezando pasaba, de miedo. No me pasó nada”*.<sup>100</sup>

Si observáramos la palabra **pachaconda** fuera de su contexto es posible que la analicemos

así: [pača] → Tierra + [qunta] → polvareda y obtendríamos una construcción quechua

<sup>99</sup> ASPADERUC-Proyecto Biblioteca Campesina, tomo 7, op.cit. 84.

<sup>100</sup> Testimonio de Etelvina Cabrera S., 73 años, de Poyunte-Chacapampa. Publicado por ASPADERUC en *Todos los Tiempos. La naturaleza del tiempo en la tradición cajamarquina*. Cajamarca, 1990, pp. 87-89

‘polvareda de la tierra’, utilizando categorías de morfología quechua, por supuesto, dado que sabemos que la palabra es de procedencia cajamarquina y el quechua, de alguna manera, vige todavía en ciertos relictos de esa región. Abonaría a favor de este análisis el encontrar en el *Diccionario quechua Cajamarca-Cañaris*<sup>101</sup> el significado **humo** para [quntay] y, entonces, concluiríamos que [pača] + [quntay] es ‘*humo de la Tierra*’, en la medida en que una polvareda, en cierto modo, se parece al *humo*. Pero con un poco más de cuidado, aunque de forma más penosa, teniendo en cuenta los datos del texto descubrimos que:

- a. Pachaconda *es una enfermedad*.
- b. Se presenta cuando las primeras lluvias después de una estación seca.
- c. La Tierra estaba caliente.
- d. La humedad produce un vapor.
- e. Quien aspira ese vapor se enferma.

Tendríamos una primera conclusión: La pachaconda es una enfermedad que aparece al ocurrir el cambio estacional; de tiempo seco a tiempo húmedo, y tiene que ver con la respiración que, evidentemente, se altera.

- f. Si vamos al examen lingüístico, chocamos con que el fono [d] es ajeno al quechua, aunque en el de Cajamarca-Cañaris ya se encuentra en uso; pensaríamos entonces en que falta identificar la causa de la sonorización de [t].
- g. Si recurrimos al significado *humo* encontramos que en el quechua sureño es **qusñi** y en el de Ancash **quyay**, de tal manera que la palabra pudo haber sido [pača] + [qusñi] o [pača] + [quyay] (*pachaqusñi* o *pachaquyay*). Pero comprobamos que no es así.
- h. Entonces, tenemos que cambiar de estrategia:
  - [pača] no significa en este texto *planeta Tierra*, sino más bien *tiempo, época, estación*. Es una base quechua, efectivamente, pues sí es usual escuchar *tamya patsa* (*tiempo de*

---

<sup>101</sup> Quesada Castillo, Félix. *Diccionario Quechua Cajamarca-Cañaris*. Ministerio de Educación, Lima, 1976, p.79.

*lluvia*) *mallaqa patsa* (época de hambruna), *murú patsa* (estación de siembra) en Ancash; pero, base que era **compartida** por los kulli, según R<sup>3</sup>PPA (1550 [1992]: 34) pues ‘*también adoran y mochan a la tierra, la qual llaman pachamama y chucomama*’ y, entonces, se nos abre la posibilidad de analizarla como palabra kulli.

- Siendo así, el componente siguiente es [con ~ coñ ~ gon ~ goñ (e)] que significa **agua** y, el que a éste sucede es [-da] del kulli [day ~ da ~ ta] que, según Torero (2002: 241) significaría *cerro elevado*.
- Discutido lo cual, resulta:

[pača] → época, estación o tiempo de...

[kon] → agua, humedad, vapor y

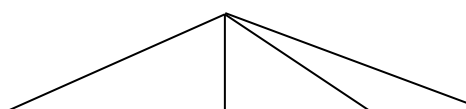
[da ~ day] → cerro elevado o montaña, es decir: época en que la montaña produce un vapor de agua que, según la experiencia relatada en el texto, puede enfermar a las personas. De otro modo, son el contexto y el texto los que nos pueden ayudar a comprender la construcción de las palabras y no solamente la posición de los componentes o la traducción literal. Desde aquí podemos elaborar otros supuestos enteramente probables:

- a. Es posible que [pača ~ patsa (Ancash)], base quechua para Tierra ‘planeta’, fuera usada en kulli como *época, temporada, estación*, puesto que para planeta tenía *Chuku*.
- b. Actualmente *pachaconda* se halla en el castellano de Cajamarca, lo cual sugiere una construcción que ha tenido este proceso: **base compartida quechua-kulli + base kulli<sub>1</sub> + base kulli<sub>2</sub>**: [pača] + [kon] + [da] + y] que ha sufrido la influencia del castellano y se ha tornado cero [-y] = ∅] en el uso pragmático.
- c. Nuestra deducción es entonces que:

**Pacha-con-da-y] = ∅]**

Puede reducirse a la siguiente fórmula morfológica: [[BN]+[BN] +[BN] +y = ∅]] = N compuesto. De otro modo:

[Pachaconda]



Base nominal + B. Nominal + B. Nom + ø

Kulli: *pacha* kulli: *kon* kulli: *day* -y

| castellano

Así resulta que *pachaconda* es una palabra kulli que pervive en el uso de los hispanoparlantes campesinos de Cajamarca y forma parte de su cultura, aunque ellos no lo sepan.

- d. Esta misma regla tendría que aplicarse para analizar las palabras que en la lista de Martínez (1790) aparecen como *simples* pero que, en realidad son compuestas por el engañoso efecto de leer su significado en español (lengua en la que se representan con una sola palabra): *ahhí ogöll*, *usù ogöll*, *coñpulkasù*, *urù sagars*, *muč cusğa*, *pai hač*, como lo realizaremos más adelante; igualmente procederemos con las otras listas de las fuentes primigenias del kulli.
- e. Observemos luego que los componentes kulli de [pacha-**con**-**day**] son monosílabos y la base compartida *kulli-quechua* es bisílaba. Si nos trasladamos a la lista Martínez nos apoderamos de los siguientes monosílabos: **coñ**, **mú**, **mún**, **cau**, **sù**, **pús**, respectivamente: *agua*, *fuego*, *luna*, *lluvia*, *sol*, *tierra* (vegetal o terreno agrícola), es decir, que corresponden a componentes esenciales de la Naturaleza. Ahora bien, relacionémoslos como pares: **coñ/mùn**, **mú/sù**, **cau/pús** y pensémoslos en kulli: *el agua es controlada o gobernada por la luna; el fuego es generado por el sol; la lluvia hace producir a la tierra* (**pús** es tierra vegetal, equivalente de *allpa* en quechua, y no *pacha ni chuku*). Proponemos que el kulli tiene raíces o bases monosilábicas para todo aquello que la mente kulli considera *elementos esenciales* que, léxico-semánticamente, no admiten una división menor y que, como consecuencia, las palabras polisilábicas se

*ponen en relación* para construir significaciones complejas y pueden ser polimorfemáticas.

En la lista de González Meléndez (Cabana, 1915, aproximadamente) son monosílabas: *chu* (cabeza), *mai* (pie), *pui* (mano) todas referentes a componentes fundamentales del cuerpo humano. La lista R<sup>3</sup>PPA contiene una sola palabra monosílaba: [pai] *cuy*, lo cual debe entenderse como que todas las otras palabras son compuestas. Pero sí pueden aislarse las siguientes bases monosilábicas: *cau*, *may* (*mai*), *con*, *llar*, *por*, de algunas de las cuales ya conocemos sus significados: lluvia, pie, agua; pero ignoramos el de *llar* y *por*.

De las listas de Torero (2002: 246-254), por estar todas con el sufijo característico, son reconocibles como monosilábicas: *Cas*, la recurrente *cau*, *chis*, *is*, *may*, *mun*, *quis*, *shun*, a las que se les asocia [day] como otra base; *goñ*, *co*, *cha*, *chas*, *chus*, *huash*, *in*, *llau*, *llo*, *mash*, *mel*, *mon*, *or*, *pay*, *por*, *poy*, *sin*, *so*, *us* a las que se junta [gon o con]; *cam*, *in*, *lam*, *pai*, *quim*, *sim*, que se relacionan con [ball ~ val ~ wal]; *coi*, *cuy*, *can*, *guay*, *im*, *push* con las que compatibiliza el sufijo [malca ~ maca] y también [wara ~ bara ~ vara]. Finalmente: La existente *pachaconda* que hemos analizado como *kulli* y la posible *pacha-quinta*, quechua, quinta = polvareda o **qontay** ‘humo’ según Quesada (1976: 79) habrían coincidido de tal modo que la fusión parece completa a no ser por la presencia de /d/, sonora propia del *kulli*, inexistente en quechua y la conversión de /y/ en ø, fenómeno observado también en otras lenguas que suprimen segmentos generalmente sufijales.

Al final: [quntay], quechua = polvareda, humo y [kon] [day], *kulli* = agua o humedad del cerro elevado, se diferencian por la presencia de [q], fonema oclusivo, sordo, postvelar del quechua y [k] fonema oclusivo sordo velar del *kulli* en una primera conclusión, y en una segunda por la presencia del fonema [t] oclusivo, sordo, alveolar del quechua y [d] oclusivo, sonoro, alveolar [d] del *kulli* que, al encontrarse en el uso del castellano, aparecen fusionados y, por este motivo, se ha dificultado el análisis de la palabra ‘pachaconda’.

## 20ª Pëshullu ~ pashuro ~ pajuro



*“Erythrina edulis Triana. Familia: fabáceas. Sinónimos: E. Esculenta Sprange, E. Lorenoi Macbr., E. Megistophylla Diles. Nombres comunes: pashullo, pajuro, amasisa, frijol de árbol... pisonay... nopas (Colombia). Descripción: Arbol de hasta 15 m de alto; corteza con espinas rígidas, hojas alternas, pecioladas, estipuladas, compuestas, trifoliadas; flores en racimos terminales o axilares, corola roja; fruto en vaina de hasta 40 cm de largo por 2,5 de ancho. Distribución: desde Venezuela hasta Bolivia. En el Perú, en la sierra y selva alta entre 1300 y*

*3400 msnm. Situación: arbusto o árbol silvestre y cultivado. Se lo encuentra silvestre en los bosques de selva Alta en las vertientes orientales y occidentales andinas. Usos: alimento, semillas verdes cocidas o tostadas, no deben comerse crudas; forraje: las hojas; agroforestería: como cultivo mixto; cultivos asociados por ser nitrificante, silvopasturas, cercos vivos; ornamental; medicinal, contra contusiones y abscesos, desinflamante bucal (cocimiento de la corteza en gárgaras); leña. Valor nutritivo: el análisis químico de la semilla en la parte comestible ha arrojado los siguientes resultados: Agua, 80, 5%; proteína, 4,0%; grasa, 0,1%; carbohidratos, 13,3%; fibra, 1,0%; cenizas, 1,1%; calcio, 16,0 mg; fósforo 78,0 mg; hierro, 1,2 mg; vitamina C, 15,0 mg; tiamina, 0,09 mg; riboflavina 0,05 mg; niacina 0,90 mg. El análisis del material fresco de la semilla verde (SV), la madura (SM) y la vaina (V), han arrojado los siguientes resultados en porcentaje del peso del material fresco:*

	SV	SM	V
Humedad	4,00	5,00	9,00
Cenizas	5,24	5,00	6,56
Grasas	1,55	1,64	3,11
Fibra cruda	8,44	8,73	21,29
Proteína	26,19	23,57	20,85
Extracto libre de N	54,58	56,06	38,46

*El follaje para alimento de ganado tiene la siguiente composición:*

Proteína	13,7%
Fibra (detergente neutro)	45,90%
Fibra (detergente ácido)	37,10%
Hemicelulosa	8,80%
Lignina	10,80%
Celulosa	22,20%
Cenizas	s/d
Silica	4,40%
Digestibilidad in vitro, materia seca	64,80%





*Cultivo: su propagación es muy fácil por semillas y estacas. Su cuidado es mínimo y prefiere lugares húmedos. Es ideal para agroforestería. En Colombia con siembras de 278 árboles/ha (6 X 6 m) se han obtenido hasta 6 t/fruto/ha/año, correspondiendo 25 toneladas a las semillas y 21 a las vainas”<sup>102</sup>*

Este árbol-legumbre debió haber desempeñado un rol preponderante en la alimentación kulli, dadas sus bondades, su rendimiento y también su belleza.

En el quechua sureño, el nombre para esta planta es ‘pisonay’. Pero volvamos a la palabra: [pash ~ paq ~ paj] + [urũ] ‘árbol’ en la lista de Martínez. Si tenemos la base [urũ] que se halla alternante con [uɬu] podemos reconstruir la forma puramente kulli. Atribuimos el cambio [uɬu] para el quechua e igualmente el cambio de sonido en la base [päsh] y concedemos a [paq ~ pah ~ paj] su procedencia kulli que ha fusionado [g] de [guro = madero] con [h ~ j] de la pronunciación actual o simplemente con [urũ = árbol]. El resultado es siempre la palabra [paj-uro] con el significado de *árbol o madero que produce* [pah, paq o paj], que postulamos como base para **frejol** o poroto: literalmente ‘frejol-árbol’ que es lo que se describe al observar la planta. En quechua sureño dijimos que es pisonay. Pero en el vecino quechua del kulli es päshullu, porque registra tres cambios posibles: el alargamiento de [ä], la alternancia [x ~ š] común en el quechua actual del Callejón de Huaylas y la alternancia [r ~ λ] también presente en el quechua de Chiquián. De esta manera la palabra kulli es **pajuro** [paxuru] y la quechuizada päshullu en ancashino<sup>103</sup>.

21ª Clave fitonímica **Petakawra**. No nos ha sido posible encontrar datos en la descripción científica, pero esta planta abundante en las zonas kulli es un bejuco de hermosas florecillas rojas, de lianas muy resistentes, que hasta hoy se emplea para la confección de envolturas o redes para portar fruta: la *petakawra* constituye el conjunto de *hilos* con los que

<sup>102</sup> Brack, op.cit. p.200.

<sup>103</sup> Esta planta constituyó una poderosa base alimenticia entre los chavinenses. Una lápida de piedra rectangular de aproximadamente 0,48 x 0,52, la exhibe en el Museo de sitio de Chavín de Wantar.

se sujetan hojas anchas de otras plantas y éstas, a su vez, impiden el escape del contenido (chirimoya, plátano, naranja). En *Tintes y Tejidos* <sup>104</sup>se cuenta que

*“la chinalinda era una blanca bella. Se enamoró el zorzalito, pero ella le hacía mucha idea; cuando le quería sacar al baile, le decía ‘zorzalito sarnosito’. Mucha pifia se lo hacía. Al verse tan despreciado, que no le aceptaba, le dijo ‘Te dejaré un recuerdo que ni con la muerte se acaba’. Se fue a los árboles a comer su fruto, al árbol cachorrillo y a las moras, comía la **petacaura**; y comió la retama y el fruto de pategallo; llenó su buche de morado y emprendió su vuelo al aire y se orinó en la costilla de la bella chinalinda. Con sus tintes **morados** se la tiñó toda su vida a la chinalinda. [Ella] se metió al río a lavarse, pero ya no salió lo manchado. El zorzalito le dijo: ‘El recuerdo para toda tu vida’ “*

El parecido morfológico con el quechua es evidente, pero en este idioma no hay equivalente ni para ‘peta’ (tal vez pita o payta) ni para kawra, motivo por el que consideramos que **petakawra** es término kulli.

## 22ª Clave **Pirgay**

*“Pirgay o pushgay. Características morfológicas: planta perenne, semileñosa, arbustiva, porte hasta 60 cm de alto; raíz pivotante fuertemente lignificada; tallo redondo, duro, fuerte, lignificado; ramas, numerosas, bifurcadas, 0.5 cm de grosor, color liso brillante; hojas, duras, brillosas (muy parecidas a las del lanche); flores arrosadas, color granate sangre-de toro; fruto, una baya de color negro y sabor agri dulce; semillas, de 3 a 5 por fruto, pequeñas de un milímetro, de color negro.*

*Agroecología: Altitud, 2800-3200 msnm, clima frío; temperatura 9°C, promedio de precipitación de 1000 mm; suelo calcáreo, pedregoso: textura, franco-arenosa; pH ligeramente alcalino. Crece en forma silvestre entre las zonas de vida quechua y hallqa, asociado al ichu, el chinchango, en áreas de calizas, suelos superficiales, sólo dedicados al pastoreo (ovino o vacuno).*

*Fenología: período vegetativo, perenne; época de floración, febrero-marzo; época de fructificación, junio-julio.*

*Propagación: por semillas, buena capacidad de rebrote, sistema de soporte: planta erecta. Usos y beneficios: Alimento andino, los frutos agri dulces por consumo directo o en mermelada. No es comestible la variedad llamada pirgay de buitre”, un ecotipo distinto al comestible<sup>105</sup>.*

Es una golosina para los niños de las alturas. En quechua existe una palabra parecida ‘**pirqa**’ pero no para identificar una fruta, sino una pared o un muro. Así que rescatamos para el kulli este dulce término en homenaje a los niños que descubrieron la calidad de golosina natural del pirgay (con [g]), no con [q].

23ª Clave cultural [**poña**]. Leamos: *“Creemos que el viento sale de algunos cerros conocidos...de Coimolache... del Picacho o... del Corbacho... O si no también se quema la*

<sup>104</sup> ASPADERUC-Tintes y Tejidos, Tomo 3, p.102.

<sup>105</sup> Orrillo P., B. Información personal ya anotada. Pirgay, también está registrada en El castellano de Chota, de Marco Carbajal, aunque este dice que la variedad comestible es una planta rastrera.

*paja, la poña; se quema y a través de eso se silba y viene el viento*”<sup>106</sup> El equivalente de ‘paja’ en quechua es *uqsha* en Corongo y Ancash en general; también se usa la palabra *ichu*, *ischu* como en las demás hablas quechua de otras zonas del Perú y, en ésta se reconocen especies como el *qachi*, la *chillliwa*, etc., para usos diferentes. Al referirse a las ‘pajas en general’ el quechua registra la pieza léxica **uqsha**.

La palabra **poña** abarca también las *pajas como residuos de las legumbres* que se usa como combustible. No cualquier combustible, por supuesto, quiero decir no para la cocina formal. La época de cosecha de los cereales (kinwa, arveja, haba, trigo, cebada, frejoles, lenteja y hasta maíz) coincide en La Libertad y Cajamarca hacia los meses de junio-julio. Trillados los cereales y separados de las cáscaras, queda la *poña*. Para utilizarla, se excavan al amparo del viento unos hoyos grandes contiguos a la era. Allí ingresa la *poña* en una capa suficiente como cama y sobre ésta se colocan los *chipches* o *chiclayos* maduros –con el pedúnculo seco-, a los que por la base que botó la flor, se les ha hecho un orificio con una aguja gruesa; por este orificio se expulsará el vapor del interior del fruto cuando la pulpa hierva y se cocine. Sobre una docena de *chiclayos* se va arrojando la *poña* manejándola con una horqueta, a fin de no concentrar el fuego en un solo punto y para que el cocimiento sea uniforme. La cáscara dura del *chipche* se calienta, pero no se quema porque en el interior hay agua que hierve, la contenida en la pulpa que es fibrosa y al cocinarse adquiere un ligero color rubio azucarado. Los asadores saben el tiempo que se necesita para que los *chipches* estén aptos para el consumo; por eso suspenden alimentar el fuego y dejan hervir los frutos hasta el día siguiente. Las amas de casa suelen sacar del *horno* los *chipches*, abren la cáscara por el costado más quemado y extraen el manjar que colocan en un depósito grande, le agregan leche fresca y lo sirven. Es toda una delicia. **Poña** nos sirve para postular la presencia del fonema medio /o/ en el kulli. Sabemos que para el quechua [o] es sólo fonético y está condicionado por la contigüidad o proximidad

---

<sup>106</sup> ASPADERUC. *Todos los tiempos*, Tomo 6, p. 162-163.

del fonema postvelar /q/. Como en kulli no encontramos este condicionamiento en ‘poña’, por ejemplo, suponemos que es parte de su sistema fonológico vocálico.

Un argumento en contra, sería que la palabra ‘poña’ registra la influencia de la lengua castellana; pero hay otras palabras kulli como [poga] ‘escarcha’ (quechua: ‘shullya’), [Suromayo] ‘nombre de un lugar’ que parece quechua por ‘mayu, río’, pero cuyo componente *suro* una madera durísima con la que se hacen los husos para la hilandería; ‘pullo’ (cobertor) que en quechua es *qata*-, etc., que evidencian el uso de [o] fuera del contexto condicionador que el quechua sí lo tiene.

## 24ª Šawa



“*Sambucus peruviana* HBK. Familia: Caprifoliáceas. Nombres comunes: sauco, arrayan, ccola, rayán, pojchuva... uva de la Sierra, uvilla del diablo, pochko uvas [uvas de Judas, Huarás]. Árbol mediano de hasta 10 m; tronco torcido y muy ramificado; hojas compuestas por 7 a 9 folíolos; inflorescencia en racimo con flores pequeñas, blancas y olorosas; frutos en racimos compactos con bayas negras, jugosas y con hasta 5 semillas... Originario de los Andes e introducido a otras regiones. En el Perú, en los valles interandinos, nativo posiblemente del Perú.

Usos: alimento, frutos maduros crudos; mermelada del fruto maduro; vino del fruto; medicinal, sudorífico (cocimiento de las hojas), viruela (cocimiento de las flores); afecciones de la vejiga y próstata (cocimiento de las flores con manzanilla, alhucema y leche); incordios (cataplasma de las hojas), supurativo (parches de jugo de flores con jabón), analgésico dental (cataplasma de las flores), hidropesía (hojas en ensalada y cocimiento de la raíz), antipalúdico (cocimiento de las hojas), alcoholismo (cocimiento de las ramas florecidas), infecciones bucales (cocimiento de los frutos), galactóforo (aplicación de hojas maceradas), afecciones a la garganta (gargarismos con la infusión de las hojas), antilactogogo (emplasto de las hojas sobre el seno), depurativo y antirreumático (infusión de las flores secas), expectorante (infusión de las flores secas con miel de abejas), madurativo de tumores y de quemaduras (emplasto de las hojas soasadas), vulnerario (las hojas soasadas en heridas gangrenosas), acné o espinillas de la cara (lavados con la infusión de las hojas), diurético (infusión de las raíces frescas o de la corteza); agroforestería: para conservar canales, control de la erosión, etc.; ornamental; insecticida: el agua de los frutos y las hojas verdes hervidas en fumigaciones controlan las moscas y los pulgones de la papa y el rocoto; fitoquímica: las flores contienen terpenos y resinas; la corteza, el alcaloide sambucina; propagación: estacas de prendimiento fácil; producción: a los 3 a 4 años, cada árbol bien cuidado puede producir hasta 50 kg de frutos”<sup>107</sup>

<sup>107</sup> Brack, op.cit.444-445, Pretell, 97.

En el nombre **šawa** aparece al comienzo de sílaba y de palabra el fono [š] que se pronuncia como una consonante sibilante retrofleja que se convierte en fonema /š/ al oponerse a su par retroflejo /č/. Postulamos la existencia de los dos fonemas para el kulli.

La retrofleja /č/ ha sido suficientemente atestiguada en la provincia vecina de Pallasca (zona kulli) como integrante del sistema consonántico del quechua de Corongo por Hintz (2000)<sup>108</sup>, Parker (1976)<sup>109</sup> la atestigua para Sihuas y nosotros la estamos registrando en el castellano actual de Cajamarca como lo anotamos antes. Debemos observar que en los datos de Hintz y Parker figura /č/ como protofonema; pero si consideramos que Pallasca, Corongo y Sihuas son territorios contiguos, comprenderemos sin ninguna dificultad que el kulli y el quechua compartieron los dos fonemas retroflejos /č/ y /š/ en sus sistemas fonológicos; no se ha registrado, sin embargo, la consonante retrofleja /š/ en el Callejón de Huaylas, aunque vuelve a aparecer en el quechua Wanka del departamento de Junín hasta hoy.

### 25ª **Shilúj**

Los kulli conocieron las tres especies de estas cucurbitáceas y las cultivaron. La variedad **shilúj**, sin embargo se ha asilvestrado posiblemente como efecto de la castellanización y la occidentalización rápida de los kulli en la etapa de sometimiento cultural que, según los propios agustinos tuvo un grado de agresividad y destrucción salvaje e inmisericorde:



*“... estos ídolos se multiplicaron después de entrados los españoles en la tierra, hallaron los padres... y después sacaron más de trescientos de los lugares y pueblos, y los quemaron y deshicieron y quitaron los hechizeros... deshicieron con el favor divino y quemaron y despojaron... al ídolo Llaiguén hicieron polvos y quemaron de manera que no pudiesen volver más a él... esta [huaca] destruimos y derribamos las casas y quemamos y la piedra molimos y echamos las demás partes donde no pareciese... quemáronse los cántaros y arrojáronse cuesta abaxo, algunas cosillas se hallaron. No quedó memoria de la huaca”<sup>110</sup>*

<sup>108</sup> Hintz, Daniel John. *Características distintivas del quechua de Corongo*. Ediciones del Instituto Lingüístico de Verano, Lima, 2000.

<sup>109</sup> Parker, Gary. *Gramática quechua Ancash-Huailas*. Ministerio de Educación, Lima, 1976.

<sup>110</sup> R<sup>3</sup>PPA, op.cit. 20-42

Podríamos seguir citando- sus propias confesiones, pues la R<sup>3</sup>PPA está plagada de ellas como conclusión de cada párrafo. La propia declaración de su ferocidad para destruir, sin duda, no necesita mayor comentario, sino el asombro de que creían los agustinos estar obrando bien ‘*con el favor divino*’. La gente y no sólo las wakas eran desarraigadas de su lugar de origen, trayendo con ello el trastorno de su mundo, sus costumbres, su cultura y el abandono traumático de conocimiento que pasó a tener vigencia sólo en forma clandestina o a desaparecer. Se justifica, por eso la queja de Santiago Erick Antúnez de Mayolo (1981: 82): ‘*por citas del siglo XVI sabemos de otras raíces que fueron consumidas en la alimentación a las que aún no hemos ubicado... así como es posible que algunas de las especies que antaño se hallaban en proceso de domesticación volvieran a la vida silvestre o se extinguieran*’<sup>111</sup>

El shilúj se ha asilvestrado, pues. Sin embargo, en la zona kulli se consume todavía, y en el Callejón de Huaylas solo se ve estacionalmente y se consume, pero sin duda no procedente de cultivos, sino de los cercos o de los árboles por cuyos troncos y ramas suele subir engarzando sus zarcillos. Identificado por Brack (1999: 171) como “*quita caihua... cyclanthera explodens Naudin. Familia: cucurbitáceas. Trepadora de hojas trilobadas; frutos reniformes de 4 a 6 cm de largo, cubiertos completamente por espinas suaves. Distribución: Andes y Amazonía. Situación: hierba rastrera y trepadora silvestre. Usos: alimentos, los frutos verdes cocidos*” ya no con el nombre kulli, sino con una categoría de clasificación botánica quechua ‘kita kaywa’ según De la Torre (1986: 38), categoría sin duda influida por la satanización a la que la confinó la prédica religiosa de siglos: “*es kita, no sembramos nosotros*”-recoge como testimonio de los niños- la investigadora, y siguiéndola podemos decir que está adscrita a la clase ‘planta del diablo-Shapi’. De otro modo, los niños nacidos hoy en la patria kulli, aprendieron a pensar como los agustinos del siglo XVI, no por ellos mismos, sino por la

---

<sup>111</sup> Antúnez de Mayolo, Santiago Erick. *La nutrición en el antiguo Perú*. Ediciones del Banco Central de Reserva del Perú, Lima, 1981.

transmisión generacional, no del pensamiento sino del miedo a la entidad Shapi (demonio), importada y transplantada a la andinidad. El shilúj, al madurar pierde el verde intenso para amarillarse ligeramente.

Estamos utilizando el diacrítico en [ú] no porque la ortografía castellana nos lo obligue, sino más bien por dar a entender que esta es una palabra oxítónica, y que sí tuvo razón Martínez (1790) para utilizar diacríticos sobre las palabras kulli de su ya famosa lista, lo cual nos ha convencido de que en kulli existieron no pocos términos de pronunciación aguda, fenómeno que no se produjo en quechua (lengua de acento casi exclusivamente grave). Este dato nos conducirá a reexaminar los topónimos que hoy los encontramos ‘*agudos*’ y nos abstendríamos de atribuirles origen quechua. Igualmente, los que en quechua ancashino tienen acento y alargamiento coincidentes como [lëqeta] o [lämati] (lodo y baboso), respectivamente.

#### 26ª Shilshil

Este es un sinónimo de **çiçe** y pueden los datos ser vistos en página anterior. Debemos agregar, sin embargo, que existen variedades de shilshil no comestibles, sino utilizables para la tintorería.

#### 27ª Shita

Ningún apunte hasta hoy examinado consigna esta palabra para referirse a un árbol. Lobato consigna un verbo *shitani*, para el quechua, como *arrojar, lanzar; disparar, cazar*. Conocemos el arbusto o árbol llamado shita cuyos tallos y ensanchadas hojas son muy parecidos a los del llacón. Crece en las quebradas interandinas y la gente le da, por lo menos dos utilidades: como forraje para el ganado y los tubos o **totos** (fofo) de sus ramas y tallos – rectos- para hacer flautas, semejantes a las que se elaboran del *âwa* pues tienen una escasísima yesca que normalmente se *limpia* y se conserva seca para encender el fuego. Los niños solíamos utilizar la shita como tubos para disparar *proyectiles* con un soplo similar al que producen ciertos peruanos de la selva para arrojar sus flechas envenenadas. Tal vez esté aquí la

explicación de *shita*- como verbo, aunque no haya logrado ser registrado como nombre de planta.

## 28ª **Shogo**

*“Más antes no había paja blanca ni junco... Hacían sus sombreros de **shogo** [que] es una especie de junco que se produce en la jalca, se hace con esto una especie de soguillas y de eso se hacían sombreros. En otras zonas se le llama **shinshil** (distinto de shilshil)...[el sombrero] era tan duradero que los muchachos, para que se acabe, le daban a los animales, porque no les gustaba usarlos porque puyaban las puntas que quedaban en los shogos, y los pelos se quedaban atrapados y al sacárselos les hacía doler”<sup>112</sup>*-informa un escritor campesino de Cajamarca que conoce el *shogo* (palabra diferente de *chuko* y de *shokosh*).

Distinto de *shokosh*, su similar más próximo con que se identifica a la *caña de Guayaquil* o al bambú. No es quechua, sino kulli en la medida en que postulamos para esta lengua el uso corriente de la velar sonora /g/ que se halla en [goñ] (agua) o sirve para distinguir [čuku = Tierra madre] y [čugu] abundante en varios topónimos kulli.

## 29ª. Clave fitonímica [**tictecuro**]

Leamos: *‘Su agüita del ticticuro es bueno para curar los tictes. Se lastima el ticté y la agüita se lo echa. Lo desaparece al ticté’<sup>113</sup>*. La palabra **tictekuro** tiene todos los requisitos para tratarla como quechua desde el ángulo morfológico: [tiqti]<sub>N</sub> + [kuru]<sub>N</sub>, [verruga]<sub>N</sub> + [gusano]<sub>N</sub>, dos nombres que darían el compuesto *‘gusano de la verruga’*. O quizá el gusano verrucoso. La lectura del informe cultural contiene la idea de **savia, jugo, zumo, extracto** y éste se extrae de un vegetal –árbol, madero, arbusto, yerba-, tal como sucede hoy con la *‘leche’* de la achicoria, la del kashengo, etc., que se utilizan para curar verrugas, o con otros ‘maderos’ como sucede con el árbol que mana la *‘sangre de grado’* (*Croton* spp., como las *lechleri* Muell, la

---

<sup>112</sup> ASPADERUC-Enciclopedia Campesina. *Trenzando sombras*. Tomo 7, p. 67-68.

<sup>113</sup> ASPADERUC-Proyecto Enciclopedia Campesina. *Los hombres de kishuar-La medicina en la tradición cajamarquina*. Ediciones Asociación Martínez Compañón-Obispado de Cajamarca, 1992, p. 100.



palanostigma Klot, la draconoides Muell, incluso la *Croton collinus* HBK o *kullishima*) tan conocido por sus poderes cicatrizantes.

Ahora bien, la construcción puramente kulli de esta palabra debió haber sido **[išpilguro]**, traducible por *madero o árbol para la verruga o de la verruga*. Pero ¿por qué, entonces, una base quechua como modificador del núcleo kulli? ¿Por qué fue eliminada la base ishpi? **Tiectecuru** registra de alguna manera la historia del kulli, la que podemos reconstruir retrospectivamente, asignándole períodos:

- a) Actual o de extinción del kulli: **[tictē] + [curo]**: Se presenta como una palabra con morfología quechua en contexto hispanófono, en el cual el idioma kulli *ya no es*. Sin embargo, si reparamos en el elemento **[o]** del segundo componente advertiremos que **[urũ]**, *árbol* en la lista JMC y **[guro]** *madero* de la de PGC tienen correspondencia semántica, de tal manera que **[o]** es un fonema *recuperado del kulli o reencontrado* en contexto castellano pero expresado en la forma quechua **[kuru]** en la cual elimina a **[u]**.
- b) Época de interinfluencia kulli-quechua, proceso léxico morfofonémico en que **[guro ~ urũ]** tiende a conservarse con su significado *madero-árbol*, aunque adopta la forma **[kuru]** ‘*gusano*’ del quechua.
- c) Sustitución de la base **[ishpil]** por **[tikti]**, en que se manifiesta el predominio del quechua.
- d) **[g]** se ensordece y se vuelve **[k]** en **[kuru]**
- e) **[o]** inicialmente presente en el kulli desaparece al fundirse **[guro]** con **[kuru]**.
- f) Forma kulli primitiva: **[išpil] [guro]** *madero con cuya resina se eliminan las verrugas benignas*.

### 30ª La clave fitonímica **CHUCHUQURA**

Dedicamos un acápite especial para el estudio de esta planta cuya utilidad para los kulli fluctuó entre una especie de acelga para el consumo alimenticio, un mantel para envolver otros alimentos y un preservante y moderador de la temperatura para mantener la de los alimentos.



‘**Chuchu qora**’ aparece en la página lxxix del Diccionario de Swisshelm (1972: 0.8) con la explicación ‘*especie de hierba comestible (rumex peruvianus), llamada en castellano acelga*’, sin más datos. En territorio kulli actual es conocida como la *mala yerba*. Si la examinamos en castellano tendríamos el elemento modificador *mala* precediendo al núcleo *yerba*:

secuencia de adjetivo-nombre, en que el adjetivo **mala** no es una simple traducción lingüística sino una infiltración cultural. ¿Qué es, pues, lo que vuelve *mala* a esta especie de *qura*?

Si atendemos a la traducción literal en kulli, tendríamos los componentes: **chuchu** (flor, JMC –kulli-), y **qura** (yerba, del quechua general), ‘*flor-yerba*’ o ‘*yerba-flor*’. En la lista PGC encontramos la voz kulli **chu** para ‘cabeza’, lo cual nos conduce a interpretar este monosílabo también como *cogollo*, *flor*, *penacho*. Y nos hace sospechar que JMC obtuvo esta raíz *por duplicado*: *chuchù* –flores o florecido (a)- como sucedió con su *coñpulkasù* que él anota para **olas** como una sola palabra, pero que es [koñ, *agua*; *sù*, *sol* y *pulca*, un componente por determinar] o con *paihač* [pai: *cuy*, *hač*] que sólo traduce como *yerba* pero que por los datos de R<sup>3</sup>PPA sabemos que es un *tipo de yerba especial para alimentar a los cuyes* y no una ‘yerba en general’ (Cf. *pai-guinoc*, el padre de los cuyes, el illa o dios protector de estos animales).

En la traducción de *chochoconday* propusimos, por eso, ‘montaña florecida por acción del agua’. Para **chuchuqura** [čučuqora] tendríamos **yerba floral o muy florecida**. La observación directa de esta planta nos ayudará a precisar los aportes de esta palabra-clave: Cuando tierna brotan de su raíz varios tallos y cantidad de hojas de un verde intenso, por su

forma semejantes a la lengua de la vaca –largas-; cada tallito tiene axilas alternas y sobre cada axila brota una panoja con centenares de bolsitas verdes casi traslúcidas y, cuando éstas se abren, cada una deja ver una diminuta flor amarilla, no más grande que un grano de quinua; a medida que madura la planta, las hojas axilares pierden anchura y se aguzan, hasta volverse insignificantes bajo la panoja de flores ubicadas ya en penachos (*cabezas o cogollos*). No duran mucho exhibiendo su llamativo amarillo, pues las bolsitas de verdes se transforman en marrones y hacen que la planta completa pierda su atractivo: el marrón oscuro de las bolsitas oculta las flores; las panojas carecen de la belleza de que kinwa y kiwicha están dotadas, y las semillitas que el viento lleva crecen en tanta cantidad y en el sitio en caen que, efectivamente, la convierten en **una mala yerba** y, como las raíces avanzan hacia la profundidad, es difícil de extraerlas sólo con la fuerza manual; una barreta resulta una herramienta apropiada para descartar esta plaga de los cultivares.

En quechua, ‘yerba’ es **qura** o **qiwa**. [*qora, qewa*]. En Kilish, Cajamarca, ALT encuentra que los niños y los naturales de esta comunidad llaman a la chuchuqura **chuchoqiwa**. De nuevo, se conserva la base kulli [chuchu] y se le agrega [qiwa] en una operación lingüística de quechuización. En kulli debió haber sido, debido a la persistencia de la raíz ‘chu’, **chuchuhač**, si seguimos la línea de reconstrucción para *yerba totalmente llena de flores o florecida*. Además, si *chu* se duplica absorbe a **chu** ‘cabeza’, lo cual aclara más la forma de la planta: *una yerba llena de penachos en flor o florecidos*.

Brack (1999: 439-440) la describe como perteneciente a la familia

*“poligonáceas; especies, en el Perú, nueve; nombres comunes: acelga, lengua de vaca, lla’cce putaka, llaque-llaque, **chuchu-ckora**. Distribución: Costa y Sierra. Situación silvestre. Usos: alimento, las hojas como verduras; durante la época prehispánica se consumían las hojas como verdura, aún subsiste su uso en algunos lugares y en época de escasez... y para la variedad *Rumex crispus* L agrega que es ‘tónico y antiséptico: cocimiento de la raíz; depurativo de la sangre: la raíz; afecciones oculares: lavados con la infusión de las hojas;... etnoveterinaria: mastitis, lavados con la infusión de las hojas... y un dato que subrayamos: todas las especies del género *Rumex* son ricas en ácido oxálico, sales oxálicas (bioxalato de potasio), ácido tartárico y taninos’.*

Por lo que ahora hemos podido observar, no nos consta ya el consumo alimenticio, pero sí el uso muy frecuente de las hojas frescas para envolver o proteger las cuajadas –quesillos- a las que les impregna un ligero sabor ácido. También utilizan las hojas como envolturas para los fiambres frescos, y suelen llevarlas adheridas a las sienes, las mujeres que sienten agolparse su sangre para moderar la dilatación venosa ejercida por el calor o la fatiga de la caminata o el trabajo.

La *chuchuqura* o mala yerba, por lo que se ve, ha pasado por cada cultura dejando honda huella de su utilidad, incluso sufriendo –como palabra- los avatares de la superposición de civilizaciones y los ocasionados por la influencia de la lengua quechua, de cuyo léxico toma el kulli como préstamo a [qura o qiwa] para ‘quechuizarse’, esto es, para adaptarse al quechua. El kulli original [chuchuhaê] sufre la conmutación de [haê] por dos procesos naturales en el cambio lingüístico: [haê] termina en un fonema consonántico africado, sordo, retroflejo ajeno al sistema fonológico del quechua en posición final de sílaba, base que desecha por su pronunciación difícil y, elige el préstamo [qura]~[qiwa] que es su equivalente en la lengua dominante y compatibiliza mejor con la fonética de esta última; de otra manera, se hacen vigentes el principio del menor esfuerzo en la pronunciación y el del préstamo que, normalmente, ocurre cuando las lenguas se ponen en contacto. Así, el proceso seguido en la formación de [chuchuqura] es el siguiente:

$$[\text{ču}] \text{BNK}_1 + [\text{ču}] \text{BNK}_2 + [\text{qura}] \text{BNQ} = [\text{chuchuqura}] = \text{acelga silvestre}$$

Sintetizando:

- a. En la palabra [chuchuqura] se ha duplicado el kulli [chu] para pluralizar o multiplicar
- b. Existe oposición fonológica entre /č/ ↔ /ê/ en el idioma kulli
- c. [qura] es un préstamo tomado del quechua por el kulli que ha desechado su base original [haê] como efecto de inadaptación fonético-fonológica en un contexto de lenguas en contacto

d. Diacrónicamente revela esta palabra el proceso de quechuización del kulli

31<sup>a</sup> La clave fitonímica **TIQTECURO**. Leamos: '*Su agüita del ticticuro es bueno para curar los tictes. Se lastima el ticté y la agüita se lo echa. Lo desaparece al ticté*'<sup>114</sup>. La palabra **tictékuro** tiene todos los requisitos para tratarla como quechua desde el ángulo morfológico: [tiqti]<sub>N</sub> + [kuru]<sub>N</sub>, [verruga]<sub>N</sub> + [gusano]<sub>N</sub>, dos nombres que darían el compuesto '*gusano de la verruga*'. O quizá el gusano verrucoso. La lectura del informe cultural contiene la idea de **savia, jugo, zumo, extracto** y éste se extrae de un vegetal –árbol, madero, arbusto, yerba-, tal como sucede hoy con la '*leche*' de la achicoria, la del kashengo, etc., que se utilizan para curar verrugas, o con otros 'maderos' como sucede con el árbol que mana la 'sangre de grado' (*Croton* spp., como las *lechleri Muell*, la *palanostigma Klot*, la *draconoides Muell*, incluso la *Croton collinus HBK* o *kullishima*) tan conocido por sus poderes cicatrizantes.

Ahora bien, la construcción puramente kulli de esta palabra debió haber sido **[išpilguro]**, traducible por *madero o árbol para la verruga o de la verruga*. Pero ¿por qué, entonces, una base quechua como modificador del núcleo kulli? ¿Por qué fue eliminada la base *ishpil*? **Tictécuro** registra de alguna manera la historia del kulli, la que podemos reconstruir retrospectivamente, asignándole períodos:

a) Actual o de extinción del kulli: **[ticté]** + **[curo]**: Se presenta como una palabra con morfología quechua en contexto hispanófono, en el cual el idioma kulli *ya no es*. Sin embargo, si reparamos en el elemento **[o]** del segundo componente advertiremos que [urũ], *árbol* en la lista de Martínez (1790) y **[guro]** *madero* de la de González (1915?) tienen correspondencia semántica, de tal manera que **[o]** es un fonema *recuperado del kulli o reencontrado* en contexto castellano pero expresado en la forma quechua **[kuru]** en la cual elimina a [u].

---

<sup>114</sup> ASPADERUC-Proyecto Enciclopedia Campesina. *Los hombres de kishuar-La medicina en la tradición cajamarquina*. Ediciones Asociación Martínez Compañón-Obispado de Cajamarca, 1992, p. 100.

- b) Época de interinfluencia kulli-quechua, proceso léxico morfofonémico en que [**guro** ~ **urũ**] tiende a conservarse con su significado *madero-árbol*, aunque adopta la forma [kuru] 'gusano' del quechua.
- c) Sustitución de la base [ishpil] por [tikti], en que se manifiesta el predominio del quechua.
- d) [g] se ensordece y se vuelve [k] en [kuru]
- e) [o] inicialmente presente en el kulli desaparece al fundirse [guro] con [kuru].
- f) Forma kulli primitiva: [**išpil**] [**guro**] *madero con cuya resina se eliminan las verrugas benignas*.

### 32<sup>a</sup>. Una segunda clave de lectura cultural: El caldo **verde**

La primera clave cultural fue **pachaconda**. Aquí tratamos del qamash o paico, en kulli kashwá dando cuenta del *caldo verde*. Quien llegue a Cajamarca a las 5 ó 6 de la mañana puede quitarse el frío entrando al mercado central y pidiendo un caldo verde humeante que ingresa al estómago, de modo agradable para los paisanos que vuelven de *tiempos* desde la costa u otros puntos del mismo Cajamarca. Algunas vendedoras tienen el paico en depósitos aparte, molido; lo agregan crudo al caldo que el comensal solicita en ese mismo momento, de modo tal que la fragancia aspirada trae al recuerdo mil experiencias infantiles con respecto al amor maternal y a las lombrices y oxiuros. Otras ya han incorporado el kashwá al momento de terminar el último hervor del caldo y en la olla de barro enfundada en tela de lana, la yerba no conserva el color natural, aunque conserva su sabor.

En la lista de términos kulli que anotara el padre González en Conchucos (Cabana) se halla *maico* con la glosa *cobertura*, la más próxima pronunciación con respecto a [paico]. Siendo así **payku** tendría filiación kulli /m/ y /p/ son semejantes en cuanto oclusivas bilabiales y son diferentes en tanto la primera es nasal y la segunda, oral. Sin embargo, en el quechua ancashino alterna con la palabra **qamash** que se refiere también a la misma *Chenopodium ambrosioides* L. De tal manera que ambos términos cubren el área tanto kulli como quechua.

Este hecho nos lleva a pensar –siguiendo la línea de la lingüística cultural- que esta planta fue conocida en ambas culturas o que el nombre que la identificaba fue también compartido, dado el contacto milenario entre ambas lenguas. Otros términos son kamatai, amasamas y amash para otros lugares, los de la selva próxima al área cultural kulli. Las propiedades vermífugas del *Chenopodium ambrosioides*, nos permiten suponer su cultivo y su consumo en las zonas en que fácilmente los niños y también los mayores se contagian con los **kushpines** (kulli) y oxiuros, e igualmente su eficacia con respecto al control de los gases estomacales e intestinales, su uso y cultivo en zonas frías. También es natural suponer que el cultivo –las técnicas- y las formas de consumo o se han conservado o han evolucionado en algún sentido. Así podemos comprender entonces que las formas conservadoras y naturales son las menos evolucionadas. En todas las regiones del país el payku se consume hirviendo las hojas, en poca cantidad en los **chupes** de papas, sin mayor elaboración. Pero en la región habitada antiguamente por los kulli, el procedimiento para el uso medicinal o alimenticio ha variado. El caldo verde, tiene la siguiente preparación: 1° Se recogen las hojas frescas antes de que empiece la floración, se lavan, separándolas de las ramitas.

2°. Se muelen en un batán de piedra, agregando gotitas de agua al zumo que se obtiene de machacarlas; a medio triturar las hojas se recogen en una gasa o tela limpia –hoy debe ser útil un colador- y se exprime y elimina este primer jugo.

3°. Vueltas al batán las hojas, convertidas en una masa, se muelen hasta que no quede sino una masa uniforme sin huella de que fueran hojas.

4°. Se agrega sal y se recoge en un depósito.

5°. Mientras tanto, en la olla de arcilla, se ha cocido una buena cantidad de papas preferiblemente las wagalinas –rojas y ojasas de piel, pero de pulpa *yema de huevo*- cortadas en retazos largos. Se comprueba que están cocinadas y, cuando en la olla se produce el último hervor se retira el fuego y se agrega el kashwá molido, se tapa la olla y cinco minutos después

se sirve. Junto con el payco se vacían en el caldo dos o tres huevos *lazolazo*, de gallina *tataca*. (Estos huevos son de cáscara de color casi celeste o gris verdoso. La gallina es la nativa de los Andes, de piernas extrañamente cortas y emplumadas, plumaje negro, rostro violáceo o morado. Claro que ahora, más comercial el huevo de gallinas de granja, ha desplazado al original descrito y, además, suele agregarse quesillo fresco también en fragmentos largos *lazolazo* que con el caldo hirviente le dan la consistencia del chicle).

Se trata del uso alimenticio del payco. No sabemos si desde antiguos tiempos, pero sí es de uso común ahora, que se combinen algunas hojas de hierbabuena, unas cuantas de *êiê*, otras de ruda bien exprimido el primer zumo, y tres o cuatro hojas o dientes de ajo. El caldo verde siempre resulta así un compuesto de sustancias aromáticas que, según el gusto de las personas consumidoras, se puede servir sólo de payco molido o combinado con otras yerbas aromáticas tales, por ejemplo, la yerbabuena, las hojas del ajo o de la **êamqa** (*Minthostachys mollis* Grisch); la *êamqa*<sup>115</sup> es reconocida en el quechua como <ishmunaa, muña>. Para este último efecto, las sustancias se mantienen en depósitos aparte. Como medicinal, no se usa solamente las hojas. Resulta útil, por eso, la información de Brack (1999: 130-131). El caldo verde constituye así una pista para indagar por la cultura alimenticia kulli, puesto que las más variadas formas de uso del componente original, el kashwá (kulli) o el payco (quechua), se hallan justamente en la zona de influencia de esta nación.

---

<sup>115</sup> **êamqa** ~ [*chamka*, para quienes no pueden pronunciar la **retrofleja /ê/**]. Se puede utilizar en el caldo verde asociada al kashwá o independientemente. *Minthostachys mollis* Griseb, o la muña quechua, se utiliza como “alimento/condimento: las hojas en sopas y otros potajes. Medicinal: antiflatulento: infusión de las hojas; carminativo: té de las hojas. Pesticida, para la conservación de la papa. Su aceite esencial es antimicrobiano, efectivo contra *Phytophthora infestans*, *Fusarium solanaceum* y *Erwinea carotovora*. Como bactericida, su aceite esencial es activo contra *Shigella dysenteriae*, *Salmonella typhi* y *E. coli*. También se aplica para fumigar contra la gusanera de la papa (gorgojo de los Andes), la gusanera del maíz, las babosas, los piojos del repollo y de la cebolla y contra parásitos externos del ganado (piojos y pulgas)” según Brack (1999: 324-325).



## **CAPÍTULO IV**

### **RESULTADOS**

#### **Descripción del trabajo de campo**

##### **4.1.1 Selección del corpus analítico**

Construidas las listas léxicas de cada una de las fuentes, se ha seleccionado las palabras que son kulli realmente. Del corpus han sido eliminadas las piezas híbridas o las totalmente quechuizadas, solo para el efecto del análisis que ha permitido descubrir no solo la estructura fonético-fonológica, sino también postular las otras estructuras, a partir de la morfología. Esta ha constituido el ovillo que ha ayudado a examinar los otros hilos de la madeja.

##### **4.1.2 Análisis del corpus**

- a. Componente cultural: Análisis semiótico.

Este análisis solamente ha sido aplicado al mito fundacional.

- b. Componente lingüístico: Análisis lingüístico. Como no disponemos hasta hoy de textos completos escritos o hablados en lengua kulli, las limitaciones son evidentes. El cuerpo mayor está constituido por listas léxicas. Y no solo eso, sino que las piezas léxicas se hallan incrustadas en secuencias textuales castellanas en un primer caso, bajo la influencia de esta lengua; y para el segundo, las palabras kulli están hibridizadas o completamente asimiladas al quechua ancashino de manera tal que se torna difícil ‘desbrozar’ la pieza léxica kulli del tejido telarañosco que la ha entretejido. Pero no es imposible desentrañarla.

Weber y Meier (2008: 9-12), al referirse al análisis morfológico aluden a que usaron, para el quechua de cuatro regiones peruanas, programas informáticos (AMPLE, el paquete ITF de Kew y McConnel, el sistema de formateo TeX de Knuth); no hemos

tenido, por nuestra parte, la ocasión de ayudarnos con estas herramientas tecnológicas; pero el análisis cuasi artesanal nos ha conducido a resultados que se aproximan a los encontrados por ellos.

Nos hemos aproximado a Scalise (1986), sintetizando cuyas propuestas en las siguientes definiciones fundamentales, aplicamos el análisis morfológico:

- I. Una base morfológica es una unidad lingüística cuya propiedad consiste en conservar el significado nuclear que se le asigna.
- II. Esta base funciona manteniendo su estructura fundamental y aceptando o rechazando los afijos.
- III. Los afijos están dotados de poder para transformar o variar la estructura de las bases a las que se adhieren. Este poder tiene como consecuencia la formación de nuevas palabras o palabras derivadas, es decir, es un poder reproductivo.
- IV. Los afijos también tienen poder semántico para, mediante un procedimiento de modificación X, cambiar el sentido del significado principal.
- V. Los afijos funcionan mediante reglas de secuencialidad y compatibilidad, atracción o rechazo, que incluyen la sintaxis de los elementos de la palabra.
- VI. La organización morfológica complementa las reglas de derivación para la obtención de palabras derivadas con la gramaticalidad que portan los afijos funcionales. La morfología derivativa funciona como una organización abierta, mientras que la sintaxis opera como una organización restrictora o parametrizadora.
- VII. La morfología varía según las lenguas.

## RESULTADOS

Los tenemos que ordenar en dos direcciones por razones solo didácticas: los que corresponden a la cultura y los datos que nos han servido para analizar la lengua.

### La cultura

1. El territorio
  - a. El territorio inicial

Alva (1986, p. 47) informa que *“Salinas del Chao, [es] un extenso complejo de edificaciones de piedra y vestigios pertenecientes a la temprana cultura andina [...] asociado a una playa fósil [...]. El valle del río Chao pertenece actualmente a las provincias de Virú y Santiago de Chuco [...] este río nace al pie del cerro Ururupa a 4050 m de altura en los Andes y alimenta sus cauces con las precipitaciones de las alturas del flanco occidental de la cordillera, donde se originan diversos ríos cuya confluencia cerca del poblado de Buena Vista forma el río Chao que desemboca finalmente en el Océano Pacífico”*. Este territorio inicial más esconde que exhibe algunos restos culturales de la etapa que denominamos protokulli, de los cuales dan cuenta detallada Cárdenas y Vivar (2005, p. 43-48), quienes emplean el criterio *“sin algodón”* y *“con algodón”* para referirse a los períodos de ocupación. Escriben: *“los sitios del período precerámico están ubicados a lo largo del borde del antiguo perfil de la playa. De un total de veintisiete yacimientos ubicados en la zona, veintiuno son del período precerámico. Los fechados de carbono 14 de seis de estos yacimientos indican que hubo aquí dos ocupaciones sucesivas: la más antigua sin algodón y luego la inmediata con algodón”*. En este centro inicial hallaron desde promontorios de desechos alimenticios marinos acumulados, basura doméstica, vestigios de correntía de aguas provenientes de la sierra, aldeas pequeñas y grandes con recintos de piedras negras, entierros de restos humanos, soguillas de totora, material textil, esteras, collares de cuentas líticas, hasta *“un centro ceremonial construido en la falda oeste de una*

*colina aislada, con plataformas, patios y dos pozos circulares hundidos [que] corresponde a la ocupación del Precerámico con algodón. En la estratigrafía de la plaza rectangular se ha observado dos sucesivas ocupaciones asociadas al uso del algodón”*. Es decir, las huellas de un milenario tiempo de ocupación humana de grupos muy primitivos hasta grupos evolucionados que, aun desconociendo la cerámica supieron tejer con totora, cocinar alimentos y construir edificaciones para culto religioso. Para que esta evolución se produjera tuvo que pasar no menos de un milenio.

Kent *et al* (2006, p.51) dan cuenta, por ejemplo, al estudiar algunas tumbas ubicadas en el pueblo de Santa Rita, valle del Chao, que entre los restos de seres humanos han corroborado que *la presencia y el uso de pigmentos identificados con el nombre de cinabrio data desde tiempos muy tempranos*, es decir, de milenios.

b. El territorio expandido. Es el resultado de una cultura viva que, a partir de un núcleo, en este caso de un chao, se prolonga, se proyecta, se introduce, avanza extralimitándose o contrayéndose, constituyéndose o reconstituyéndose, con la energía y creatividad de sus integrantes. Cubre desde el núcleo del Chao, el litoral sur hasta el río Santa y noroeste hasta Moche en la costa, toda la sierra de La Libertad, la provincia de Pallasca en Ancash y la sierra de Cajamarca sur y centro, con varias penetraciones y repliegues hacia la selva de San Martín, Huánuco y Amazonas.

c. El territorio relicto. Vamos a permitirnos dar esta nominación a los puntos en que, al comenzar a identificar la cultura kulli, atendiendo a la noticia de la lengua kulli, esta se hallaba en pleno uso, pero en condiciones de inferioridad y relegación con respecto al qichwa y al castellano. En estos pueblos se hablaba la lengua kulli. En esta categoría nos referimos principalmente a los pueblos (haciendas hasta muy entrada la época republicana) de Angasmarca, Uningambal y Carabamba, microespacios donde se plantea la utilidad del uso de la lengua kulli para los efectos de administración de los sacramentos católicos.

d. El territorio difuso. Llamamos así al macroespacio que abarcó el uso de la lengua kulli en la época de su apogeo, incluidos los dialectos kulli particulares de cada región, en cuya dimensión encontramos ahora muy dispersos topónimos, fitónimos, zoónimos, antropónimos y cultónimos funcionando como léxico en las lenguas castellana y quechua sin que sus hablantes sean conscientes de que están utilizando términos kulli y que, al exterior de esta realidad, se nota que hablan un castellano andino con caracteres que lo distinguen de otras formas de hablar castellano en el país o en el extranjero.

## 2. Huellas del hombre y de la sociedad que constituyó

2.1. El hombre del Chao. Cárdenas y Vivar (2005), después de un riguroso análisis<sup>116</sup> llegan a la conclusión de que

“la temprana presencia del hombre de Chao sin algodón en la costa norte del Perú, ... invita a reflexionar sobre la existencia de un tipo humano peculiar: dolicocefalo, de cara mesoprosopa y sin mucho prognatismo bimaxilar, con rasgos específicos encontrados hasta este momento en la región cráneo-facial: prominencia fuerte de la glabella y los arcos supraorbitarios del frontal; una cresta sagital moderada viendo el espécimen de perfil. En el occipital se presenta un inion muy prominente a manera de pico de loro y el torus muy áspero, donde los músculos de la nuca se arraigaron muy fuertemente de un modo general. Los rasgos morfológicos de este individuo son muy toscos y el cráneo muy masivo”.

El antepasado protokulli fue recolector, pescador para cuyo efecto elaboró algunas herramientas primitivas, pero no se ancló en ese estado de civilización. Su evolución la hallamos en otras fases de su vida miles de años después, como deducimos de Kent *et al* (2006, p.50) en permanente dinamismo y en relación con los pobladores de otras culturas, los del más al norte del litoral y los serranos. Los protokulli ocuparon el litoral en el valle del Chao y adyacentes en una ubicación privilegiada: *Esta posición (valle de Wamansaña) es lo que permite un control completo del movimiento de la gente y animales entre las regiones serranas*

---

<sup>116</sup> “Este individuo es un adulto de 50 a 55 años... el lecho estaba rodeado de piedras, en el relleno se registraron restos orgánicos de carbón, lagenaria, soguilla de totora y valvas. Perteneció al grupo de los recolectores y pescadores sin cerámica de las pampas de las Salinas del Chao... Las cavidades orbitarias son grandes y rectangulares y los huesos nasales están fragmentados, de abertura nasal estrecha y periforme... la mandíbula es grande, fuerte y masiva”. Así describen Cárdenas y Vivar al primer entierro. Con respecto al segundo escriben: “cinco individuos ... cuyo rango de edad fluctúa de los tres años hasta los cincuenta, siendo cuatro de sexo femenino y un subadulto niño... Las mujeres murieron relativamente adultas jóvenes pero no alcanzaron la ancianidad plena... sufrieron sangrados y afecciones en las encías”.

*y la costa. Este control parece haber sido un factor importante en la ocupación continua del sitio durante los últimos 3000 años.*

La sociedad para esta modalidad de vida se caracterizó por ser nómada en uno de los extremos y semitrashumante en el otro extremo. El hecho de haber dejado testimonios de su estadía y el cambiante comportamiento del mar en una larguísima etapa de alteración climática que fue desde las inundaciones por el exceso de lluvias en la sierra, tal como anotan Kent et al (2006, p.51): *“a lo largo del propio río Wamansaña, los árboles de molle y sauce fueron raros, probablemente habrían sido arrasados por la torrencial inundación de las aguas”*, cuya consecuencia era la precariedad de las construcciones para evitar la destrucción y para hacer frente a un período de vida que no fue más allá de los 60 años según atestiguan datos acerca del hombre del Chao. A este hecho se suma un fenómeno de amenaza permanente y que, al fin, determinó el éxodo de las poblaciones costeras hacia las zonas altas, la sequía extrema y alucinante que produjo el alejamiento del mar como es notorio en la bahía semilunar del Chao, llamada playa fósil por Milla (1983). No podemos decir lo mismo de las antiguas inundaciones, pues al parecer no se han repetido en miles de años. Las últimas huellas de su ocurrencia se hallan en los rezagos de correntías dibujados en los arenales de la actualidad. Del período de sequía prolongada se ha detectado recientemente su presencia hace más de 5 000 años.

2.2. Los indios protokulli del mito fundacional. El lejanísimo antepasado de los kulli evolucionó hasta convertirse en agricultor y, por supuesto, en ceramista, en ganadero, tejedor y arquitecto. Por lo menos, el mito informa que constituían dos clases sociales diferenciadas: los que emergieron después de la excavación con herramientas de oro, los así emergentes formaron las clases gobernantes, y los que fueron extraídos con azadas de plata del cerro y puna Wakat, estos los hombres del pueblo dedicados a las duras tareas de la producción agrícola y de las otras artesanales necesarias a una sociedad en que el “ocio” también llega a ser parte de la creatividad y la ocupación del tiempo en actividades suntuarias.

La metáfora de la población no indígena sirve para justificar, míticamente, la población útil para las exigencias del nuevo período humano que hace de la agricultura la más extendida actividad. Llegan a constituir una sociedad compleja con cánones de organización familiar o nuclear hasta de una sociedad con gobierno de una casta sacerdotal, es decir, con una red de creaciones y conductas culturales que convierten el caos aparente del inicio en una complicada sociedad productora de arte, ciencia, tecnología y religión que, al principio no estaban disgregadas sino ligadas.

2.3. Los indios kulli que los inkas sometieron. Los wachemín del mito fundacional habían constituido una sociedad con carisma propio. Aparecen con identidad, con un gobierno religioso militar con clara tendencia esclavista [aceptaron el sometimiento voluntario de los agricultores protokulli, para servirse de ellos, pero por la estrategia de Wamansuri] y una cultura que cuidaban celosamente. Los protokulli que lograron convivir con ellos en un primer período tuvieron que aprender mucho de los wachemín. Uno de los aprendizajes destacado en el mito es la apropiación de los conocimientos sobre hidrología y meteorología, y el manejo de las lluvias estacionales, generando un complicado sistema de riego y control de aguas tanto en la zona altoandina como en los desiertos de la costa para hacer frente a la sequía que había obligado a los protokulli a migrar masivamente, abandonando sus originales centros de desarrollo. Los wachemín hablaban su propia lengua; pero al convivir con los protokulli, de modo natural las dos lenguas tenían que haberse interinfluido, así como las costumbres y la religión. De este modo, los indios que la campaña expansionista inka hacia el norte ganó, fueron en el territorio huamachuquino gente que había logrado configurarse con una identidad producto del largo período de mestizaje y convivencia wachemín-protokulli, expresable en dos líneas: rasgos físicos que ayudaban a tratarlos como una nación definida, la nación Kulli, y, rasgos culturales propios, entre ellos, el de mayor prominencia: la unidad en torno a la deidad de alto rango, Katatkil, la misma que en esta etapa mereció de los orejones cusqueños no solo

respeto sino reverencia y alta consideración en el panteón inka. Sin embargo, dado el extenso territorio de prestigio y acatamiento de Katatkill, los orejones tomaron sus propias precauciones: cubrieron la región huamachuquina –incluida Qahamarka– con grupos mitmaq de control y supervisión político-militares más que de castigo, y desarraigaron a kulliparlantes hacia el actual Ecuador (período gubernativo de Wayna Qapaq) y a otros lugares del actual Perú para debilitar tal unidad.

Recordemos que la deidad Katatkill es de características populares y más asequibles al entendimiento popular, que se diferencia con respecto a la más cósmica, abstracta y lejana imagen de Ataw Uqu y sus ayudantes Sugadçawra y Wawmgawrad. Esta neoconcepción sobre Katatkill, en tanto deidad más cercana a la percepción popular –rayo-trueno-relámpago– nos da, a su vez, la noción de un tipo de sociedad diferente, más polarizada entre los que gobiernan, la clase político-religiosa, y los gobernados. Mientras estos buscan soluciones prácticas a sus problemas, los primeros las buscan en abstracciones más sofisticadas. Se trata de una sociedad dividida en clases sociales más definidas.

2.4. Los indios kulli que los españoles hallaron. Dos características deducibles de los documentos que registran los hechos históricos nos permiten colegir que la nación kulli había entrado en una fase de debilitamiento y desintegración progresiva, desencadenada por la obligada migración hacia el norte (Tumipampa-Ecuador), formando parte primero de los ejércitos<sup>117</sup> de Wayna Qapaq, y luego el desatinado incendio del templo de Namanchugo por parte de Ataw Allpa Yupanki. Los kulli también formaban parte del ejército de Ataw Allpa. Pero entre los soldados ya había germinado la semilla del rencor y la desobediencia, por no

---

<sup>117</sup> No nos referimos al ejército como cuerpo militarizado o armado para la guerra, compuesto solo por soldados, sino también a las comitivas numerosas de familias enteras o pueblos para los servicios de aprovisionamiento militar, preparación de alimentos, abastecimiento de textiles, y a los especialistas o técnicos en el diseño de campamentos, pueblos, caminos, puentes, etc., que implicaba el complejo desplazamiento del ejército imperial de ese tiempo.



decir de la rebelión. Los kulli, como los wanka, vieron en los españoles a sus potenciales liberadores y fueron uno de los primeros pueblos en formalizar su obediencia a Pizarro, que aun no había abandonado Cajamarca, mediante una comitiva encabezada por uno de sus líderes. Así que los kulli que los españoles encontraron trabajaron a su favor, por lo menos a nivel de la clase social dirigente. Craso error, diríamos ahora, porque tardarían en comprender que habían halagado a sus neopresores y a los aniquiladores de su cultura, su sociedad y su lengua.

2.5. Las creaciones culturales. Cosmovisión. Religión. Toda creación cultural, ya sea un artefacto o una ideología, lo materialmente sensible o lo intelectualmente concebible son la esencia de la cultura. Hemos tocado en el análisis del mito principalmente, varios de estos tópicos, motivo por el cual, enseguida nos referiremos solo a los productos escasamente tratados.

### 3. Huellas de la arquitectura

3.1. El sitio del Chao. Alva y otros investigadores como los citados Cárdenas y Villar ubicaron en la bahía de las Salinas del Chao y en las pampas y cordilleras que la rodeaban una significativa cantidad de sitios que los protokulli construyeron para poder afrontar los rigores del clima, tanto del invierno como del verano. Las construcciones son todavía rudimentarias, pero para darles consistencia utilizaron piedras y el barro como elemento para cohesionarlas. Milla Villena (1983), por su parte, localizó los centros ceremoniales al aire libre, entre ellos el geoglifo de la Cruz del Sur. Pero en los tiempos del éxodo hacia la sierra construyeron otro tipo de edificios acordes con su proceso de evolución cultural, entre los cuales destaca el mítico Wakat, el complejo “*cerro y puna*” que, después de casi cuatrocientos años, describiera Julio C. Tello (1937 [2004, p. 23-27]), citando hasta tres veces un peñón o cerro Ipuna: “... *este peñón es, seguramente el tan mentado cerro Ipuna... alrededor se encuentran extensos cementerios y al pie una waka; probablemente un templo... el río pasa horadando este peñón y es ahí donde se ha construido un puente. Este peñón es el cerro Ipuna, célebre por los*

*adoratorios que existían en la antigüedad de los grandes dioses Katekil*”. Aunque Tello confunde el nombre Wakat con Ipuna, las descripciones de los edificios existentes en el trayecto de la costa a la sierra, la huella de los protokulli nos permite deducir que su ascenso en búsqueda de las fuentes de agua dulce son bastante marcadas y revelan el progreso que alcanzaron en los diferentes caos que eligieron para emplazarse, descansar y construir, como hombres con una cultura definida. Desde luego, las huacas eran elementos culturales de ineludible edificación.

3.2. Otuzco. Con este nombre existen dos sitios, uno en la región Sánchez Carrión (Huamachuco) y otro, en Cajamarca. Nos vamos a referir solo al que se halla en el valle cajamarquino. Es una necrópolis, a la que los actuales pobladores llaman simplemente ventanillas por su apariencia, cuando se las mira desde lejos. En toda la exregión kulli, las necrópolis han sido labradas en roca arenisca volcánica, mediante un procedimiento sencillo. Elegida la roca, los labradores ascendieron hasta la parte más alta por cualquiera de los accesos; comenzaron a cortar la roca a bisel formando una pared lisa sobre la cual excavaron mediante trazos precisos cuadrados de aproximadamente 0,70 cm por lado, en serie. Al interior de cada cuadrado labraron una tiyana (asiento, silla) y si la roca era apropiada, otras sillas, de tal manera que, al proceder al entierro, la momia o momias que normalmente estaban envueltas en trenzas de cabuya en posición encucillada, era(n) asentada(s) como se había(n) sentado muchas veces en vida. Los labradores utilizaban como andamio la estructura de la roca que quedaba a sus pies, hasta terminar la serie de cuadrados que, juntos, toman la apariencia definitiva de nichos. Necrópolis como la de Otuzco se hallan en Combayo (Cajamarca), Apán (Bambamarca), Kuchak (esta última reportada por Tello [1937, p. 306]) como una de las más características formas de enterrarse. No quiere decir que sea la única, pues en esta región y adentrándose más al Marañón, Tello registró más bien chullpas de singular belleza y estructura, a las que dedica minucioso estudio.

Con respecto a las ventanillas, Tello describe las de Kuchak como de diferentes dimensiones: “*la ventanilla 1 es la más grande (50 cm de alto y 40 cm de ancho); la 2 es cuadrada, de 30 x 30 cm; la 4 y la 10 son las más pequeñas (30 cm de alto por 20 de ancho). La altura del piso hasta la ventanilla inferior 10 es de 8 m. No hay acceso posible*”. Esta última observación es interesante porque la construcción de las tumbas se comenzó a realizar por la cumbre del cerro rocoso, y a medida que se avanzaba se desbrozaba o cortaba la roca hacia abajo, y las ventanillas quedaban trazadas a bisel para ser vistas pero no visitadas. Actualmente, se hallan muchas profanadas en su mayoría, pues solo algunas muestran huellas de haber sido selladas con piedra y mortero de barro.

3.3. Algunos sitios de Virú. Este es otro territorio de desplazamiento de los protokulli hacia la sierra. Pérez (2012) ubica, solo en Santiago de Chuco, chaos o sitios destacados que exhiben complejos arquitectónicos entre los que es posible realizar una clasificación jerárquica, todos intercomunicados tanto transversalmente, de chao a chao, como verticalmente desde estos sitios hasta las costas de Virú por medio de caminos preincaicos conservados que forman una red que vence las dificultades de las montañas cordilleranas.

3.4. Wiraquchapampa. Emplazamiento antiguo sobre el cual los orejones cusqueños agregaron edificaciones principalmente destinadas al acopio de alimentos y provisiones para el mantenimiento militar itinerante (vestimenta, armas) además de las exclusivamente dedicadas al culto religioso.

3.5. Marka Wamachuko. Chao que los agustinos conocieron y, por supuesto, destruyeron para adaptarlo al molde católico de los templos y monasterios europeos. Así lo declaran en su crónica. Pero a nosotros nos interesa solo el nombre Marka Wamachuko que es un híbrido kulli-quechua: Wamachuko = Tierra madre, al que se le ha precedido el nombre común aimara y quechua Marka, siguiendo la regla de ubicación sintáctica Núcleo-modificador, para lo cual ha ocurrido que Marka = núcleo o base <pueblo, lugar, ciudad> y Wamachuko = modificador

en secuencia hacia la derecha, es decir, al estilo de construcción sintáctica kulli, pues en la estructuración sintáctica quechua habría ocurrido al revés: Wamachuko Marka.

3.6. Namanchugo. Existen dos descripciones fundamentales para este chao. La primera corresponde a los agustinos (R<sup>3</sup>PA, [1560] 1992: 20) que informa haber sido destruida la estatua de Katatkill<sup>118</sup> primero por Ataw Allpa Yupanki y luego por los agustinos, y la segunda, a Topic (2008: 71-95). El templo a Katatkill ocupa un lugar exprofesamente elegido en armonía con el ambiente<sup>119</sup>. También se identifica este sitio con fechado de ocupación (Vásquez, V., Rosales, T. y Topic, J., 2002: 63-76) de  $\pm$  700 años después de Cristo, es decir, el edificio de arquitectura completa y en uso ritual: “*Cerro Icchal se ubica en el departamento de La Libertad, provincia de Santiago de Chuco, distrito de San José de Porcón... el sitio excavado se llama Namanchugo y se ubica en un lugar llano al sureste de cerro Icchal*”. Recogen información de que cerro Icchal es la ocupación más grande en el distrito de Cachicadán y

---

<sup>118</sup> Después del incendio ordenado por Ataw Allpa Yupanki “... quedaron el pueblo y los sacerdotes y todavía mochavan y adoraban la peña. [...] Con el favor de Dios se descubrió [y entonces] deshizieron el adoratorio de Porcón, estos padres fray Antonio Lozano y fray Juan Ramírez; y después con gran dificultad y trabajo hallaron en la sierra la cabeza y pedaços de Cataquil y truxéronlos al monesterio dando gracias a Dios; [...] Después secretamene en viniendo al dicho monesterio, el Padre Provincial, que lo guardaron para que lo viese... lo molieron y echaron un río abaxo, porque no oviese memoria, quitaron el lugar de Porcón y truxéronlo a otras partes”.

<sup>119</sup> “... ubicado en la planicie rodeada por las peñas, imita el paisaje natural. El montículo artificial fue construido a propósito en una forma asimétrica: la plataforma lateral norteña es elíptica y más baja que la plataforma lateral sureña, la que a su vez es rectangular y más alta. Las plataformas laterales imitan las peñas identificadas con Mama Catequil (arqueada y chata) y Piguerao (un pico prominente). Además, durante la construcción de las plataformas se arrastraron piedras enormes caídas de las peñas a unos quinientos metros, para incorporarlas en el relleno. En la ladera de la plataforma sureña se encuentran actualmente tres de estos megalitos (hasta 8 x 4 x 4 metros), los cuales al parecer fueron derrumbados de la cima de la plataforma. Si estos estuviesen todavía parados en la cima, imitarían la forma de la peña que representa a Piguerao. En la loma de la plataforma lateral norteña encontramos una escultura, la que probablemente representa a Cautaguán o Mama Catequil... la concavidad en la barriga, al parecer, es producto del desprendimiento de una pieza en forma de un huevo, lo que recuerda el origen de Catequil y Piguerao. No puede ser coincidencia que la fachada de esta plataforma sea revestida con piedras que también tienen la forma de huevos, mientras que la plataforma sureña tiene una fachada conformada por piedras angulares. [...] En el templo de Catequil, el lugar de la peña central es ocupado por la construcción más importante del santuario: un edificio pequeño en el centro del recinto sureño. Este edificio es el *sancta sanctorum*, con un espacio interior que permite la entrada de una sola persona. Aunque no se haya encontrado un ídolo dentro del edificio, hay un hueco que aparentemente pudo servir para colocar una representación de Catequil con un recipiente para las libaciones a sus pies. A pesar de su pequeño tamaño, el edificio tiene muros gruesos, lo que sugiere que su altura debió ser mayor que la de los muros de los recintos que lo rodean... Alrededor de este edificio fue construido un canal especial a través del cual se producían las predicciones oraculares...”

precisan que la construcción del templo pasó por etapas, de tal modo que “*el edificio temprano, el cual fue una construcción monumental, con una secuencia de ocupación complicada, aunque se ha establecido que este tuvo una larga ocupación comenzando durante el Período Intermedio Temprano e interrumpiéndose por un incendio alrededor de 800 d. C.*”. Ocupación no es sinónimo de construcción. Tanto Namanchugo como otros chaos existentes en la sierra liberteña relacionados con el culto a Katatkill demoraron centurias para ser construidos.

### **3.7. Kullismango**

Espinoza (2018), al estudiar las visitas que la administración colonial hizo en la región de Cajamarca, sostiene que la de 1540, apenas ocho años de la invasión europea, rindió frutos importantes para entender la organización territorial del Tawantinsuyo y su administración, y la impuesta por los españoles con propósitos tributarios en una extensa área que abarcaba “*las provincias de Cajamarca y la de Huambos, hoy Cutervo y parte de Chota*”, mediante instrucciones hechas al visitador Cristóbal de Barrientos, “*nombrado para visitar las provincias de Huambos, Cajamarca y Huamachuco*”. En el caso de Cajamarca encuentra que era “*un viejo reino..., convertido en wamani desde 1470, año en el cual Túpac Yupanqui lo conquistó y lo anexó al Imperio del Tahuantinsuyo*”. El núcleo poblacional se llamaba, para las orejas de los españoles *Cuismanco, Cuismango, Guzmango*. Así lo oyeron y lo escribieron. No lo captaron como Kullismángor. Con la finalidad de cumplir con el objetivo de las “reducciones” de pueblos indígenas trasladaron la sede de este reino antiguo a donde está ubicado ahora como Guzmango y queda ubicado en la provincia de Contumazá. La sede cajamarquina quedó como San Antonio de Cajamarca. Rescatamos el nombre Kullismángor, donde las bases son [kuli]<sub>N</sub> que identifica a la nación kulli y [mángor] <progenitor, patriarca> utilizado hasta el día de hoy, pero atribuido al asno en su acepción de <padrillo, semental> con evidente connotación despectiva cuando se refiere al ser humano ‘progenitor de’.

#### 4. Huellas de la cerámica

##### 4.1. Estilos compartidos: Cajamarca, Wamachuko, Virú.

#### 5. Huellas de la textilería. Obrajes: Tulpo

#### 6. Huellas en la culinaria

De todo cuanto va dicho hasta aquí, la cultura Kulli queda plenamente identificada por los rasgos que hemos ido descubriendo a lo extenso del texto. Aún así, este es un paso que da comienzo a estudios más especializados. Los datos acopiados sirven para nuestro interés lingüístico que abordamos enseguida.

### La lengua Kulli

1. El **léxico**. Para fundamentar nuestro análisis ha sido ineludible acudir a las listas léxicas primigenias (Agustinos, 1560 [1992], Martínez, 1790; González, 1915) a partir de las cuales se ha ido enriqueciendo la documentación léxica con las:

- 1.1. Listas léxicas de a. Wilhem Adelaar, b. Alfredo Torero, c. Manuel Flores Reyna, c. María del Carmen Cuba, d. Luis Andrade Ciudad.

- 1.2. La selección y acopio de:

##### a. ASPADERUC-PROYECTO ENCICLOPEDIA CAMPESINA

- (1989). *Tintes y tejidos. Tradición oral cajamarquina.*
- (1989). *Nuestras herramientas. Tradición cajamarquina.*
- (1989). *¡Música, maestro! Instrumentos musicales en la tradición cajamarquina.*
- (1990). *Todos los tiempos. La naturaleza del tiempo en la tradición cajamarquina.*
- (1990). *Trenzando sombras. Los sombreros en la tradición cajamarquina.*
- (1991). *Los hombres de kishuar. La medicina en la tradición cajamarquina.*
- (1992). *Hermano cuy, hermana yuta. Los animales en la tradición cajamarquina.*

- b. (1901) *Arte y diccionario quechua-español* del redentorista Juan Lobato.

- c. (1983) *Diccionario geográfico e histórico de Cajamarca (toponimia departamental)* de Carlos Burga Larrea

- d. (1971) *Contumazá. Esbozos para una monografía provincial* de Fidel Zárate Plasencia

- e. (1998) *La huanga grande*. Cuentos y leyendas de la región andina. Antonio García López
- f. (2018) *Miradas etnohistóricas a Cajamarca*. Waldemar Espinoza Soriano
- g. (1937–[2004]) *Arqueología de Cajamarca: Expedición al Marañón–1937*. Obras completas, volumen I.

Dado que el léxico conocido no era suficiente como para hablar de una colección léxica de la cual se eligiera un corpus para el análisis, hemos preferido acumular los datos de manera exhaustiva, con un objetivo a largo plazo, constituir con las listas un diccionario de la lengua kulli que, por el espacio, tampoco es posible que forme parte de esta tesis.

2. La **gramática**. Este es otro componente universal de toda lengua. Consiste en un conjunto orgánico, sistemático, simple y complejo a la vez, con principios y parámetros que las comunidades hablantes obedecen y practican al pensar y hablar simultáneamente. La gramática funciona poniendo en relación las unidades fundamentales de una lengua construyéndolas en niveles de complejidad que se expresan en la estructura sintáctica.

Moreno (2004, p.64) considera a propósito, relacionado con nuestro trabajo, del universal semiótico 1: “*Toda lengua humana se estructura en dos componentes básicos: un léxico y una sintaxis*”. En nuestro estudio trabajamos fundamentalmente con el léxico kulli, y lo consideramos una puerta de ingreso para el análisis de los otros niveles.

3. Los niveles de organización

3.1. Fonético-fonológico

3.1.1. Fonemas **segmentales**. Se llaman así a las unidades fonológicas que gozan de la propiedad oposicional, es decir, que tienen poder para cambiar el significado de un conjunto, con solo sustituir uno de los miembros de la serie. Así, por ejemplo, si en /čuko/ cambiamos el tercer elemento por /g/, la serie queda como /čugo/; en el primer caso /čuko/ significa ‘tierra

originaria o tierra madre’, pero /čugo/, por efecto de haber sustituido /k/ por /g/ adquiere otro significado ‘granizo o helada’. Por esta razón los fonemas segmentales –porque se pueden separar en segmentos o unidades– tienen función distintiva, que es lo mismo que un poder para cambiar los significados en cada agrupación o conjunto llamado ‘palabra’.

### 3.1.2. Tablas consonántica y vocálica

Tabla A. Fonemas segmentales consonánticos

	Labial	Dental	Alveolar	Alveopalatal	Palatal	Retroflejo	Velar
Oclusivos sordos	/p/		/t/		/k/		
Oclusivos sonoros			/d/		/g/		
Africados				/č/	/š/	/č/	
Fricativos			/s/	/š/	/j/		/h/
Vibrantes			/r/				
Nasales	/m/		/n/	/ɲ/			
Laterales			/l/	/ɭ/			
Semivocales	/w/				/y/		

#### Descripción

/p/ → fonema oclusivo, bilabial sordo

Ejemplos:

**P**iguerao <dios Relámpago>, según nuestro análisis, **Ulp**illo <Urpillaw>, quechua, nombre propio de un nevado actualmente. **Pa**iguinoc [pai], <cuy> [guinoc] <padre> Illa o dios propiciador de la generación de cuyes. **P**etakawra <liana>, kawra <verano>, Coñ**p**ulcasú <olas> según Martínez, chu**p** <estrella>, core**p** <perro>, ish**p**il <verruga>.

/t/ → fonema oclusivo, alveolar, sordo



Ejemplos: **Turišgón** <nombre de un río>, **kimit** <hermano>, **kute** <color terroso desmayado, bayo o barroso>, **Čakat** <topónimo>, **Kawtawán** <la Lluvia, deidad madre de Katatkil>, **mogata** <niebla blanca>, **shatango** <asustado>.

/k/ → fonema oclusivo, palatal, sordo

Ejemplos: **kanakil** <resina gomosa para alisar sombreros de paja>, **Kalamaka** <topónimo>, **kashallurto** <sopa espesa de menestras, ahora también lleva trigo; es sinónimo de shámbar>, **tokta** <candado de madera>, **peteko** <persona de baja estatura, ligera al caminar>.

/d/ → fonema oclusivo, alveolar, sonoro

Ejemplos: **Kachikadán** (distrito importante en Santiago de Chuco), **Muniguindo** (“redondo”, deidad oracular que predecía los resultados de las acciones bélicas), **Kasadén**, **Yukud** (exhacienda en Chetilla-Cajamarca), **Kallad** (probable nombre wachemín del cañón posteriormente llamado Qunpimayo), **Jandón** (población de Contumazá), **Jadibamba** (Huasmín-Celendín), **Kauday** (Cajabamba), **Dungul** (riachuelo que atraviesa Celendín, llamado así probablemente porque a sus orillas crecen los *dungules* o capulíes peruanos, llamados en otros sitios del mismo territorio kulli *muñomuño*, en Santa Cruz o Chota, por ejemplo).

/g/ → fonema oclusivo, palatal, sonoro

Ejemplos: **Paragurán** (río tributario del Llaucán-Bambamarca), **Churgarán** (cerro en Contumazá), **Gauguén** (Contumazá), **llaga** (venado), **Llaiguén** (deidad).

/č/ → fonema africado, alveopalatal, sordo

Ejemplos: **Chumuch** (Celendín), **Chokta**, **Chadín** (Chota), **Chumbil**, **Chugur** (distrito de Hualgayoc, planta parecida al chocho silvestre), **cochachi** (arbusto espinoso muy apetecido

por los cabritos, Tello 2004, p. 43), **chance** (condimento, planta descrita en la sección de fitónimos de este trabajo).

/ʃ/ → fonema africado, palatal, semirretroflejo

Ejemplos: urú sagáʃ (ramas, Martínez, 1790), kullaʃ (molle)<sup>120</sup>

/ç/ → fonema africado, palatal, retroflejo

Ejemplos: kuçumwela [kuçu = del kulli ‘superpuesto, sobresaliente, encabalgado’ y mwela = muela o diente <diente que cabalga sobre el otro>], [çansporte = transporte], [paçe = padre], [maçíkula = matrícula], [ençando = entrando]. En las bases kulli [ç] ocurre en todas las posiciones: inicio de palabra, medial y final, como en [çamso = gusano de la papa], [çumúç, hoy Čumuč = nombre de un distrito en Celendín]. En la actualidad se le localiza ya no como fonema retroflejo sino como el africado /ç/ en las palabras de origen kulli; en el castellano persiste como retroflejo, pero ya no como fonema sino como alófono en los encuentros consonánticos /t/ + /r/ y /d/ + /r/, lo cual otorga cierta peculiaridad en la pronunciación al castellano de Cajamarca<sup>121</sup>.

/s/ → fonema fricativo, alveolar, sibilante

Ejemplos: moskar <hueso>, ñisgo <que respira con dificultad por obstrucción nasal>, sú <sol>, suro <carricillo>, sakasaka <hierba, pariente de los helechos cuyos frutos se emplean

---

<sup>120</sup> En el castellano de Cajamarca, este fonema /ʃ/ supervive como alófono que se marca en posición final de sílaba terminada en /r/, y de modo bastante notorio en los infinitivos verbales. Son ejemplos del primer caso la pronunciación de [poštaʃse = portarse], [kaʃne = carne], [pieʃde = pierde], [sueʃte = suerte], [paʃtera = partera] y del segundo caso [aktuaʃ = actuar], [konoseʃ = conocer], [paʃtiʃ = partir]. En ambos casos funciona como alófono del fonema castellano /r/. Su frecuencia es mayor delante de las consonantes /d/ = sonora interdental, /t/ = sorda alveolar, /s/ = sibilante alveolar; no se escucha, por ejemplo, en [korporasyon = corporación] donde /r/ suena normalmente como lo que es ‘vibrante alveolar’ ni en [merkado = mercado], es decir, no ocurre delante de fonemas sordos como /p/ ni /k/.

<sup>121</sup> También se detecta fácilmente en las mismas secuencias del castellano del sur del Ecuador y en el de Bolivia.

para teñir de rojo>, chanakós <panisara, hierba medicinal utilizada como digestiva, muy aromática y agradable, satureja pulchela>.

/š/ → fonema fricativo, alveopalatal

Ejemplos: šita, Malukiš (apellido de pronunciación aguda), širak <árbol que provee ramillas y hojas anchas para hacer escobas>, Pušabal <topónimo>, Maškón <río que atraviesa el valle de Cajamarca en dirección N →S, kišil <hollín que se adhiere a los cordeles o a cualquier objeto como el *smog* moderno>, šigill <primera siembra de la papa>, shansho <crespo pero desgreñado, cabello enredado>, šinge <canasta tejida de fibras de maguey que se cuelga del techo para evitar que los productos -cárnidos, lácteos- sean alcanzados por los gatos o las ratas>.

/ŷ/ → fonema fricativo, palatal

Ejemplos: wanŷil, (cordel de fibras de la penca del maguey, muy resistente, que se obtiene por putrición de la pulpa secada al sol y peinado posterior para dejar las fibras limpias de adherencias), minŷula (personaje mitológico femenino, infantívoro del mundo cultural kulli; es equivalente al del quechua achkay), munŷo (ombligo), kanŷúl (zarigüeya).

/h/ → fonema fricativo velar sordo

Ejemplos: konlúh (herramienta agrícola de madera, semejante a un gran anzuelo para cosechar tubérculos sin herirles la piel), kanŷalúh, marsupial que en castellano se llama muca o zarigüeya, šilúh, *Ciclanthera explodens*, una especie de kaywa de forma arriñonada y de numerosas seudoespinas blandas que le dan una apariencia desagradable, **H**adibamba (topónimo en cuyo nombre solo es kulli el primer componente, **H**andón (topónimo de Contumazá), de poca frecuencia; pronunciado al final de palabra como /j/ del castellano, tiende a desaparecer.

/r/ → fonema vibrante alveolar

Ejemplos: **urus** (cerebro, sesos), **Wamansuri** (héroe-dios, padre de Katatkil), **Piguerao** (dios Relámpago), **marau** (tipo de cactus), **Wakariš** (nombre de una estancia-Cajamarca), **Porkón** (topónimo de Huamachuco y Cajamarca), **irur** (quereza).

/m/ → fonema nasal, bilabial.

Ejemplos: **shullgomo** <cactus gigantesco>, **kamishkamish** <cuando está amaneciendo>, **chama** <excesivo, relleno, desbordante>, **megoll** <papa selecta por su tamaño o su forma extraordinaria>, equivalente del quechua [kuway, kusaw, wayru, traducibles por ‘lo mejor, lo selecto’].

/n/ → fonema nasal, alveolar

Ejemplos: **urandé** (uranday) <principio físico-energético vital, simbolizado en la chispa que producen dos piedras al chocar, con lo cual se ‘demuestra’ que la vida, incluso, es generada por material inerte>, **tungo** <extremo del que nace la guía del zapallo, muy duro cuando la cucurbitácea madura y que irónicamente se dice que es medicinal para las mujeres que, estando embarazadas, se antojan de comer algo>, **tongo** <recipiente de forma cilíndrica que las grandes abejas azabache ‘urrume o ushún, equivalente del quechua orongoy, hacen para depositar un huevo y la miel de que se alimentará el nuevo insecto>, **munigindo** <redondo o Muniguindo, deidad oracular para predecir la victoria o derrota en las empresas militares>.

/ñ/ → fonema nasal, palatal

Ejemplos: **ñashka** <anciano>, **muñ** <luna>, **ñikiñake** <pícaro>, **ñade** <húmedo, gelatinoso, pegajoso>, **koñarawa** <pajas, palitos, corcho, objetos que arrastra el agua corriente>, **kañi** <hermana>, **pakañ** <fruto en proceso de volverse pasa o ya seco>.

/l/ → fonema lateral, alveolar

Ejemplos: luñe <planta de cuya savia se alimentan los caracolillos, no se eleva más de 30 cm y crece en terrenos calcáreos>, lagla <tierno, dicho de cereales, inmaduro. Contrasta con /laqla/ –ojo–>, lingolingo <desplazarse haciendo volatines>, layo <pallar>, puwili <tonto>.

/ɺ/ → fonema lateral alveopalatal

Ejemplos: lluká <viento>, mushungullo <yerba para alimentar cuyes>, tallma <sacar frutos anticipándose a la cosecha, para probar su estado de madurez>, lluro <mellizo; usado con el pluralizador castellano –s] significa ‘juntos, agrupados, conglomerados’>, llunga <puna, altura muy fría>.

/w/ → fonema bilabial semivocálico

Ejemplos: piwisha <vulgar = vagina>, Kawtawán <la diosa Lluvia en la mitología kulli>, kiwila o kiwilla <ave parecida a la gaviota>, wachohú <nombre genérico para ‘fruto’>, waylinwaylín <en movimiento pendular>, [wamba–]v = devorar, comer agitadamente y mucho, wande <retacillo de piel que se deshilacha desde el lado de las uñas de los dedos ‘padraastro’>.

/y/ → fonema palatal semivocálico

Ejemplos: sháyap <planta arbustiva para los nacimientos, en diciembre>, Konbayo (topónimo cajamarquino), shangulaya o mashango (tarántula), llamboygor <herbácea>, lanyá <peligrosidad latente ante los meteoros, principalmente rayos, truenos y relámpagos>.

TABLA B. Fonemas Vocálicos

	Anterior	Central	Posterior
Alto	/i/		/u/
Medio	/e/		/o/
Bajo		/a/	

Descripción:

/i/ → fonema alto, cerrado, anterior

Ejemplos: Wamansuri (semidiós conductor del pueblo Kulli), Katatkil (deidad), Piguerao (deidad, gemelo de Katatkil), maychil (sonaja para los tobillos), wanñil (cordel de cabuya), kushpín (lombriz), ishpil (verruca benigna).

/u/ → fonema alto, cerrado, posterior

Ejemplos: chukluy<sup>122</sup>, urus <cerebro>, Usquil (topónimo), chugo <helada, granizo>, kuskungo <búho>.

/e/ → fonema medio, semiabierto-semicerrado, anterior

Ejemplos: Chugdén (apellido), exkiyoq <lucero>.

/o/ → fonema medio, semiabierto-semicerrado, posterior

Ejemplos: Porcón (topónimo), Chusgón (nombre de un río), ogoll (montículo artificial que se forma acumulando y sobreponiendo piedras que obstaculizaban el sembrío del campo agrícola), Chorobal (topónimo).

<sup>122</sup> Kent, J. (2006) Pájaro del valle del Chao: *Crotophaga sulcirostris*.

/a/ → fonema bajo, abierto, central

Ejemplos: **Kachikadán** (distrito de Santiago de Chuco), **Uningambal** (pueblo, relicto del idioma kulli), **Namanchugo** (centro cültico dedicado de Katatkil), **chance** (condimento), **Lakamaka** (pueblo en Bamabarca).

#### 3.1.2.1. La sílaba

Resulta de la organización en combinación de los fonemas segmentales. Se caracteriza porque se realiza en emisiones de voz, de tal manera que podríamos decir que a tantas emisiones de voz corresponden cuantas sílabas. Cada emisión se configura o con una unidad fonemática o con un conjunto de ellas, pero para constituir sílabas cada unidad o cada conjunto cohesionado se emiten en un solo ‘golpe’ o salida de voz, obedeciendo a patrones o parámetros de conformación silábica.

#### 3.1.2.2. Patrones silábicos

A juzgar por el léxico acumulado, se han encontrado los siguientes parámetros:

- V, univocálico: **u.rus** <cerebro humano>, **a.gall** <crucero o entrecruce de caminos, punto de convergencia de caminos, terrapuerto>, **o.goll**, <montículo cilíndrico formado con piedras al centro de una chacra, para facilitar el cultivo en terreno pedregoso, adquiere la forma de una chullpa>, **I. pash.gón** [ipaš] [gón], **i.nam** [inam] <iris que se forma en aguas encharcadas por mezcla química natural>
- CV, consonante-vocal: **čo.čo.kón** <planta silvestre, flores rojas tipo cornetín con néctar para los picaflores>, **po.ña** <paja residuo de cereales usada como combustible>, **či.la.la** <pájaro de color rojizo amarillento, pecho blanco. Su vida es en pareja, trabajan los dos>, **la.ča.pa** <eco>, **wa.ma.chu.ko** [wama] [čuko] <Tierra madre, sagrada, diademada, nueva, prometida>
- VC, vocal-consonante: **All.gumaca**, **Ul.pillu**, **Us.kil**, **Is.day**, **Im.bara**, **Or.cón**.

- CVC, consonante-vocal-consonante: pir.gay, Llay.guén [lay.gén], maygat [mai.gat], conyán [kon.yan], Cungunday [kun.gun.day]
- VCC, vocal-consonante-consonante: **Uns.tiki**
- CCV, consonante-consonante-vocal: kuña.**klo**
- CCVC, consonante-consonante-vocal-consonante: Chu.**kluy**

### 3.1.3. Fenómenos suprasegmentales

3.1.3.1. Acento. Según tratamos la interinfluencia kulli-quechua en el uso del acento (pp. 190 y ss.), el idioma quechua tuvo el acento grave como rasgo propio; todavía los tratados sobre enseñanza quechua actuales repiten esta información. Nosotros sostenemos que el quechua ancashino posee en su léxico palabras inequívocamente pronunciadas con acento oxítono y que ello se debe a la influencia del idioma kulli, más que a la del castellano.

La presencia de la acentuación oxítona de palabras en kulli está atestiguada en la lista de las ‘43 voces’ de Martínez (1790) si atendemos con cuidado a los diacríticos empleados por el curioso obispo, quien obtuvo la información solicitándola (preguntándola) probablemente a los curas de cada región lingüística (por eso la lista de entradas aparece primero en castellano y luego en ocho columnas, de las que el idioma culle ocupa la sexta):

- a. Para la palabra castellana <Dios> Martínez anota en la columna kulli: **Yaiá**, y no Yáya como se dice ahora en quechua para ‘dios padre’.
- b. Para la palabra quechua <challwa> Martínez anota: **challuă**. Kullizada fue palabra pronunciada [çalwá], con retrofleja inicial [ç] y acento agudo. ¿Qué indicaciones específicas nos estaba haciendo el obispo? Tal vez el diacrítico [˘] indicaba mayor apertura vocálica de /a/.
- c. Para la palabra quechua <mama> Martínez anota: mamă.

Una observación interesante para nuestro propósito es la que formula Reyna (Tiuche, p. 180) “**cullame**. s. *Soguilla de unas treinta brazadas de longitud (las soguillas se venden*



*en largos de unas treinta brazadas*). En *Huamachuco* y *Santiago de Chuco*, pronuncian *cullame*, en *Tauca cúllam*, en *Pallasca cúllame*, en *Otuzco cullam*”<sup>123</sup>. Puede notarse la inestabilidad de la ubicación acentual: [kuɫame], forma asimilada al español con vocal [e] paragógica, de pronunciación grave; [kúɫam], quechuizada, de pronunciación grave; [kúɫame] de pronunciación esdrújula y con vocal [e] paragógica, castellanizada; [kuɫam] de pronunciación oxítónica. De estas pronunciaciones, la original kulli es [kuɫám], aguda, la más conservadora de las formas fonéticas, precisamente en territorio nuclear kulli: Otuzco. Las variantes de [kuɫám], entonces, corresponderían a Pallasca, territorio semiperiférico, y a dos nucleares Huamachuco y Santiago de Chuco, donde no se resistió el avance y predominio del castellano.

### 3.1.3.2. Entonación

Es difícil esquematizar un patrón de prosodema en kulli si no se cuenta con un texto que, por lo menos, diseñe una oración. Se salvaría esta dificultad si en algún archivo documentario agustino, se hallase *el catecismo y oraciones y credo en la lengua como se ha hecho en Guamachuco*<sup>124</sup>. Si estos documentos existiesen perdidamente guardados en algún archivo agustino peruano o español, constituirían un tesoro que nos ayudaría a descifrar la sintaxis y avanzar en el estudio semántico de la lengua kulli.

Examinando bien la cita que transcribimos a pie de página, sin embargo, nos planteamos varias dudas:

<sup>123</sup> Hemos recobrado los nombres completos de los lugares abreviados por Reyna: Hu=Huamachuco, SCh=Santiago de Chuco, Ta=Tauca, Pa= Pallasca y Ot= Otuzco, con la finalidad de facilitar la lectura del texto.

<sup>124</sup> R<sup>3</sup>PPA (1560: 16v/17r). Extracto de las ‘actas y preceptos [enviados de España para su cumplimiento por los agustinos del Perú ‘*como hijos de obediencia*’, en 1557]... en el año de sesenta a onze días del mes de mayo, sábado... : Yten que los priores que están entre los indios tengan gran cuydado de su visita y que los indios sean doctrinados y que nynguno muera sin baptismo, y examinen sus súbditos acerca de administrar los sacramentos, enseñándoles para ello lo que conviene con gran cuydado en que se exerciten en la lengua, y que todos doctrinen los indios de una manera y tenga su catecismo y oraciones y credo en la lengua **como se ha hecho** en Guamachuco”. Enfatizamos la cita porque constituye una gran noticia: En Huamachuco se habría utilizado un catecismo, y un conjunto de oraciones y el credo, escritos en **la lengua**, según este mandato.

- Es un mandato preventivo producto de una Junta de Capítulo agustina, institución que planteaba recomendaciones sobre la base de información recibida acerca de actos no autorizados a los monjes (cobranza de limosnas que los frailes hacían para enviar a sus padres a España; tener en la casa cural mujeres para el servicio doméstico, pues solo debían tener ‘muchachos’; que los monjes agustinos no fueran viciosos en los juegos, etc.). Entre esas prevenciones está la del uso de la lengua nativa para el adoctrinamiento de los indígenas. Que ello se debía hacer, es solo un deseo de las autoridades eclesiásticas.

- En la cita se informa ‘que se ha hecho así en Huamachuco’. Esto significa que existían los documentos Catecismo y un conjunto de oraciones, más el Credo en la lengua... ¿En cuál lengua? es la gran interrogante. Los agustinos operaron desde Lima, pero los escenarios de su trabajo, aunque estuvieron concentrados en la región de la sierra norteña (Huamachuco-Cajamarca) también estuvieron en Trujillo, Guadalupe, región costera de idioma mochica. Por esta razón es lícito preguntarse si esos documentos estuvieron escritos en ‘lengua de Huamachuco’, es decir, en kulli.

- En la centuria de 1700, como vimos al inicio de este trabajo, se planteaba el problema de la utilización del idioma kulli en la evangelización, el ‘bronco y difícil’ que se negaban a aprender los sacerdotes agustinos extranjeros y que, uno que otro sacerdote nacional kulli confesaban en este idioma para evitar deficiencias en la comunicación, principalmente en lo que se refiere a penitencias. De este hecho se desprende que no había catecismo, ni oraciones ni credo en kulli. ¿De qué lengua, entonces, se trata, cuando en 1560, apenas a nueve años de instalados los agustinos en el Perú, ya tenían catecismo, oraciones y credo?

Recordemos que los españoles en general vieron a la población tawantinsuya como un conglomerado uniforme de ‘indios’, luego los diferencian por sus emblemáticas vestimentas y sus lenguas, pero vuelven a tratarlos como indios cuando les aplican el sistema tributario y el del trabajo gratuito, sin excepciones. A nivel de lenguas, los españoles suponen el dominio de

la lengua general quechua por todas las poblaciones indígenas. De aquí se deduce que el catecismo, oraciones y credo estuvieron escritos en quechua y no en kulli.

Dudar no niega que en otras áreas lingüísticas como la mochica o la aimara no se publicaran documentos como los mencionados que hubo en Huamachuco. Lo dudamos para el kulli; no afirmamos ni negamos; pero si se demostrara lo contrario ubicando el catecismo, las oraciones y el credo en kulli, además de ser un gran aporte, nos permitiría resolver el problema de la prosodia kulli, puesto que en un catecismo se descubrirían la entonación para las preguntas y las respuestas, en las oraciones hallaríamosla para las imprecaciones y plegarias y, en el credo, las construcciones afirmativas que plasmarían la afirmación de la nueva fe. Tal vez, entonces, encontraríamos las coincidencias o las pistas para establecer las pautas entonacionales que escuchamos en el castellano serrano de Cajamarca y La Libertad, principalmente.

El ilustrativo ejemplo tomado de Reyna, sin embargo, no puede ser generalizado. En el terreno de la conjetura, postulamos que en la lengua kulli el acento agudo era canónico, pero que, al encontrarse con el quechua, este patrón comienza a desestabilizarse en razón del canónico grave del quechua, pero se vuelve a reencontrar con el canon oxítono del castellano y recupera su vigencia. Entonces, todas las muestras que hoy encontremos en palabras kullihispanas en los textos escritos o en el habla de los habitantes de nuestra zona de estudio están destinadas a seguir los patrones de pronunciación castellana, dado que el quechua ya ha sido desplazado y el kulli extinguido.

A este mismo respecto, ya dijimos en la sección de acopio de datos que, muchos topónimos que se reconocen ahora como quechuas, pero con acento agudo de modo ineludible, son la huella de un patrón fonético kulli en el idioma quechua.

### 3.2. Nivel Morfológico

Contar con las listas de piezas léxicas es un avance. Pero nos hallamos con una serie de problemas que debemos afrontar. El primero, como ya lo hemos venido ensayando desde el comienzo, en el lugar en que las encontrábamos era, si dichas piezas constituían unidades simples o complejas. Enfrentar este hecho es, como lo sostiene Rifón (2016: 37), saber manejar herramientas de análisis que, en el caso de la lengua kulli (extinta) exigen un cuidado especial; Rifón trabaja con el problema de la afijación a las bases y su primer instrumento constituye “*el concepto de **separabilidad o analizabilidad** de la base, que es la probabilidad de que el hablante reconozca en ella una estructura morfológica compleja; para nuestros casos una base y un afijo, y, por otro, la hipótesis de que la posibilidad de combinación de unos sufijos u otros a la base depende, entre otras cosas, del grado de analizabilidad de esta*”. Si este problema plantea dificultades para una lengua viva, es mayor la dificultad para una lengua extinta. Rifón, propone desde el ángulo de mira de cómo un afijo es compatible con un tipo de base, cinco ‘clases de bases’: “*Simples*, las que, a nuestro entender, son de exclusiva pertenencia a la lengua que se está estudiando, tienen una configuración única, portan el significado nuclear, no tienen más aditamentos que su núcleo y este, siendo un morfema, solo es divisible en fonemas pero no en otro morfema. En este rango estarían las palabras anotadas por Martínez (1790): Yaiá <Yaya = Dios, ser superior>, usú <hombre = ser humano>, ogoll <prole: hij(o), hij(a) del ser humano>, coñ <agua>, cau <lluvia>, mun <luna>, su <sol> reconocibles como N (nombres); miú <comer>, cumú <beber>, canquiú <reír>, açasú <llorar> y en la de González (1915): corep <perro>, chu <cabeza>, mai <pie>, pui <mano>, todas N. Continúa Rifón: Bases **complejas no construidas**, ‘temas a los que se les puede asignar una estructura interna formal, pero que no es construida; en ellas se reconoce un afijo, pero no

*una base*’, entre otras formarían parte de este bloque: *llunko*,<sup>125</sup> <palito combustible usado como luminaria>, *runko*, <redondo u ovalado>, *chungo* <pedra moledora oblonga que se maneja a dos manos y en sube y baja para triturar los granos sobre el batán reduciéndolos a harina>, palabras en las que se descubre el sufijo *kulli* –ngo] ~ –nko] ‘similitud’ formando parte de la base de modo ya inseparable, pues, si lo hiciéramos ni [llu\*] ni [ru\*] ni [ču\*] tendrían sentido.

Bases *no existentes*, llama Rifón a las palabras en que se descubre que ‘*no hay un tema español que pueda ser tomado como su base*’ a pesar de que ‘*el derivado* –la palabra en cuestión– *presenta una estructura con un afijo reconocible*’; denominación que juzgamos imprecisa y desacertada, pues si la palabra existe es natural pensar que su existencia haya sido motivada por el contacto o la influencia de lenguas distintas a la española en el complicado proceso de configuración de las lenguas. Para este caso, nosotros postulamos que las palabras ‘**inexistentes**’ pueden llegar a existir si y solo si la regla que permite crearlas está activa o funcionalmente actualizada. Por ejemplo, en la mayoría de dialectos del español **no existe** la palabra **escogencia** excepto en el hablado en Colombia; pero si admitimos que su base verbal es [escoge]<sub>v</sub> y el sufijo –encia] es nominalizador y se aplica en otras bases similares como [procede]<sub>v</sub>, [permanece]<sub>v</sub>, que dan los N [procedencia]<sub>N</sub> y [permanencia]<sub>N</sub>, de modo respectivo, se justifica el uso de ‘escogencia’ como base construida regularmente.<sup>126</sup> Para el caso del extinto idioma *kulli* se constata una cantidad muy grande de bases morfológicas inexistentes dado el limitado léxico acopiado a la fecha, pero esto no obsta para que se pueda postular la existencia de palabras posiblemente utilizadas, si se aplica para la reconstrucción

---

<sup>125</sup> ASPADERUC ()-Proyecto Enciclopedia Campesina, tomo 7, p.84: “A veces utilizábamos el fruto de la higuera que era igualito que una vela; también se usa un palito que se llama **llonco** que arde igualito que una vela, pero es muy escaso”

<sup>126</sup> Al observar unos modelos de calzado, la tendera pregunta al cliente peruano: ¿Cuál es su **escogencia**? El peruano esperaba que le dijera ¿Cuál es su **elección**? o ¿Qué modelo escogió usted?

reglas precisas de construcción, pero operando a la inversa. Por ejemplo, si sabemos que el orden de palabras en la construcción sintáctica kulli es Núcleo + modificador, S+V+O.

*Alomorfías.* Según Rifón ‘la relación que se puede establecer entre el sustantivo de cualidad derivado y el tema que sirve de base es principalmente semántica, ya que entre la base y el derivado hay muchas diferencias formales causadas por alomorfías, reglas de reajuste u otros procesos’. Este es un fenómeno común a todas las lenguas, pues, cuando se constituyen las palabras enlazan elementos que, por eufonía o por otras razones, pero que están regularizados influyen sobre la base y están dotados de poder para alterarla. Entonces, es necesario que haya también parámetros para recuperación de las bases que pierden algún elemento generalmente

*Bases complejas construidas.* ‘La base es un tema con una clara y reconocida estructura morfológica’, según nuestro parecer la palabra básica explicita todos sus componentes, sin que haya necesidad de recurrir a análisis reconstructivos.<sup>127</sup>

### **3.2.1. Bases morfológicas**

Para el caso del kulli que estamos estudiando, además de que consideramos los aportes de Rifón (2016), seguimos los que nos alcanza Scalise (1986), entre los cuales seleccionamos los que nos sirven como principios o guías:

- Llamamos BASE morfológica al núcleo fonosemántico que conserva el significado original en cualquier derivado, por más influencia o poder transformador que ejerza el afijo derivativo que se le añada. Así, una base está bien formada cuando ‘significa explícitamente’.

---

<sup>127</sup> Para este estudio (del léxico y la morfología de las palabras) nos ha servido de mucha utilidad el tener en cuenta la existencia de universales léxicos y morfológicos y adicionalmente universales semánticos. Entre estos transcribimos algunos estudiados por Moreno (2004):

-

- Una base que ha sufrido cambios en el núcleo (pérdida de una vocal o una consonante, por ejemplo,) puede ser recuperada aplicando reglas de reconstrucción (lluvia y llover, cuenta y contar).
- Las causales de anomalías en las bases son el resultado de la aplicación de reglas de formación de palabras en el transcurso del tiempo, no todas provenientes de la lengua nativa sino de las que tuvieron contacto con ella.
- Las palabras compuestas provienen de la yuxtaposición de bases regida por reglas sintácticas.

### 3.2.2. Los afijos se adhieren a las bases según reglas de compatibilidad e incompatibilidad.

El fenómeno se llama Afijación. Algunas lenguas admiten solo sufijación como el quechua; otras sufijación y prefijación, y aun otras, infijación.

### 3.3. Patrones Sintácticos

La sintaxis de cualquier idioma es el nivel de organización lingüística que da consistencia al sistema mediante un conjunto de reglas que permiten construir los textos de tal modo que sean inteligibles. Existe un ordenamiento canónico y un conjunto de variantes aceptables, resultado de la aplicación de parámetros que son de dominio de los hablantes, así como también un conjunto de prohibiciones que evitan la anarquía en la construcción o la llamada ‘agramaticalidad’, que puede ocurrir por violación de las normas; los hablantes sancionan a los ‘violadores’ con un simple ‘no sabe hablar’, entonces corrigen a quienes son miembros de la comunidad y/o se muestran complacientes o burlones con quienes son extranjeros.

Como afirma Rodríguez (2015: 46)

“cuando se habla de sintaxis se piensa a menudo en la estructura del verbo y sus participantes, en asuntos de configuración, estructura y jerarquía. En definitiva, **en orden**. La sintaxis es esto, pero mucho más, pues las cuestiones de configuración, estructura y jerarquía afectan a fenómenos que no están ligados al verbo y sus argumentos, sino a procesos que se han ubicado, por diferentes razones (movimiento, proyección, etc.), en el margen izquierdo de la oración o en la periferia izquierda”.

Rodríguez está refiriéndose a la sintaxis del castellano. Para el caso del kulli es muy difícil hablar de la estructura oracional. Pero como sabemos, una lengua reproduce en las estructuras mayores como el texto, la oración, etc., las reglas de construcción o las de relación que subyacen en las piezas del léxico o en las de la morfología; a partir de lo cual consideramos que es posible postular, por lo menos, la sintaxis kulli en el nivel de la frase. Como dice también Rodríguez (2015: 60)

*“la información léxica enriquecida se proyecta en el nivel sintáctico, la forma e incluso la jerarquía de los diferentes argumentos viene determinada por las representaciones léxicas. El léxico... contiene toda la información necesaria para explicar la interpretación y las posiciones en que se sitúan los distintos argumentos”.*

Tomemos nuestro primer ejemplo del topónimo **Urusculle** que es el nombre de una montaña, “cerro Urusculle al este de Sinsicap” (Otusco)<sup>128</sup>. Al someterlo a análisis encontramos lo siguiente:

- **Urus.** Esta palabra existe en el léxico quechua y es utilizada en el Callejón de Huaylas y las Vertientes occidentales de Áncash, para designar al “cerebro”. Su equivalente en el quechua conchucano es **tuqshu**.
- **Kulli.** No se halla esta palabra en el Políglota Incaico ni en Lobato. En el diccionario de Brack (1999, p. 538), se halla descrita la especie “*Culli o ckolli con granos rojo oscuros, casi morados, se emplea para la chicha morada o como colorante de viandas*” cuando trata de *Zea mays* L.; también cuando describe una especie de *Arracacia xanthorrhiza*, Brack (1999: 48) “*Kulli raccacha: de forma claviforme, color de la piel blanco, color de la corteza blanco, color de la médula crema, color del anillo vascular*

---

<sup>128</sup> Nota 39 de Lucila Castro de Trelles. (1992). En *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos*.



**morado**”. En la lista de variedades es el color del anillo vascular el que determina la especie descrita. Entre los antropónimos, en Áncash, se tiene **Culli** como apellido. Hacia 1790, Baltazar Jaime Martínez de Compañón y Bujanda, obispo de Trujillo, llama **culle** a un idioma que se hablaba en los Andes adyacentes a Trujillo, en lo que era territorio huamachuquino, del que consigna 43 voces, aunque del idioma culle se sabía su existencia en la década de 1640 como informa Torero (2002: 215), un poco más de cien años después de la conquista en la

*“Memoria de las doctrinas que ay en los valles del Obispado de Trujillo desde el río Sancta asta Colán lo último de los llanos... estas son las doctrinas de los valles de Truxillo. Y las diferentes lenguas. Y aunque cada corregimiento se extiende por los principios de la sierra en toda ella se habla la lengua general del Inga, salvo algunos pueblos adonde tienen los naturales de ellos su **lengua particular materna que llaman culli** pero también usan de la general”*

Otra centuria después, hacia 1746 se disputaba la pertinencia de que las confesiones se hicieran en kulli, controversia que se prolonga hasta 1774 en que el cura de Ichocán lo testimonia, así como datea Cevallos (citado por Torero, 2002: 15):

*“a más de la lengua general que la sé perfectamente por haberla mamado entiendo también la culle por curiosidad e industria y por haber administrado los Santos Sacramentos entre los que acostumbran hablar, once años seis meses”*

He aquí un testimonio por demás valioso: un sacerdote católico indígena, de habla materna quechua y de lengua adoptiva kulli con experiencia de ‘once años seis meses’ y que ha confesado a los feligreses kulli en su propia lengua.

Hasta aquí queda claro que la lengua se llamaba kulli. Pero queda como problema el gentilicio Kulli, pues en la R<sup>3</sup>PPA solo se habla tanto de la ‘lengua de Huamachuco, como de los huamachucos como indígenas’. Para el propósito del análisis del topónimo Urusculle, estamos considerando a kulli como color morado, cuanto como la referencia cultural de kulli para los hablantes de esta lengua que habitaron el territorio huamachuquino.

Así, kulli <color morado> es una base adjetival [+ calificativo] que se adjunta a un nombre quechua, siguiendo la norma de ubicación ‘el modificador precede al núcleo’. Entonces son posibles kulli hara (maíz morado), kulli rakacha (arrakacha morada), kulli aswa (chicha morada), kulli ruripa (pollera morada), kulli uqa (oca morada), kulli mashwa (mashwa morada) y otras muchas denominaciones. Los ejemplos evidencian la posición de kulli como adjetivo, modificador de cada uno de los nombres, precediéndolos. Este es un patrón sintáctico quechua. Siguiendo este mismo patrón, si se hubiese dado el nombre en quechua al cerro habría sido Kulli Urus, que habría dado literalmente ‘del kulli (hombre) su cerebro’, lo cual es admisible, como lo es la construcción frasal completa ‘*Kullipa urusnin*’, es decir, funcionando en ambos casos ‘urus’ como núcleo y ‘kulli’ como modificador.

Pero, justamente, lo intrigante es que el nombre del cerro es URUSKULLI, y no Kulli Urus. Es decir, una construcción que, para el quechua, resulta anómala porque viola su patrón sintáctico. Hagamos el análisis según el canon de estructuración kulli:

$$[\text{urus}]_N \rightarrow [\text{kulli}]_{\text{ADJ}}$$

Donde descubrimos dos opciones: 1ª El cerebro morado y 2ª El cerebro de los Kulli, funcionando en ambos casos ‘urus’ como núcleo y ‘kulli’ como modificador. Este hallazgo, al denotar el orden de esta construcción, nos ayuda a formular la regla ‘el núcleo precede al modificador’ para el caso del kulli, de tal manera que este parece ser el orden de palabras canónico de esta lengua. De estar en lo cierto, esta fórmula canónica del kulli se aparta totalmente del patrón sintáctico quechua y se aproxima al del canon castellano, idioma este último en que el *Word order* es también ‘el modificador sucede al núcleo’, es decir: Que a un N sucede un adjetivo, que a un V sucede un objeto, que a una categoría principal sucede una complementaria. A este

hecho obedece la construcción de otros nombres como Marka Wamachuko que en quechua daría Wamachukomarka, de Qochaconchucos<sup>129</sup> que sería Qonchukoqucha en quechua. Para probar esta hipótesis, además de recurrir a otros ejemplos similares, debemos analizar las connotaciones semánticas implicadas. ¿Qué significación se nos alcanza con el nombre Uruskulli? Resulta literal ‘el cerebro del kulli’ o ‘el cerebro de los hombres kulli o de pertenecientes a esta cultura’.

Pero ¿cómo un cerro puede SER o representar el cerebro de un ser humano? En nuestra lógica occidental, no. En la lógica andina, por el contrario, un cerro, un río, un lago, una cueva, una catarata, un nevado, una gran quebrada, una roca, un astro, una piedra de forma o tamaño extraordinarios, un animal poderoso (el águila harpía, el otorongo, la serpiente) son portadores de una condición sacralizada que va desde la categoría de ‘illa’ (ser sagrado que liga al ayllu con la divinidad) a las categorías culturales de tótem, padre de una comunidad, de un conjunto de ayllus, hasta la de wari o suprema deidad (progenitor, origen, raíz de varias naciones confederadas para la cultura quechua; o su equivalente <mángor> para la cultura kulli). Entonces el cerro no es solo cerro, sino también tótem, padre común de una comunidad, elevado a la categoría de principio originario, deidad animadora, dadora de vida. La idea de animadora o procuradora vital se halla mencionada con claridad en *Dioses y Hombres de Huarochirí* cuando Qun Iraya Wiraqtsa es tratado como ‘animador o creador de las comunidades’. Esta jerarquía de tótem se origina en lo que el cerro tiene de beneficioso para la(s) comunidad(es): atrae a las nubes que después generarán la lluvia, propicia el crecimiento de bosques para la provisión de combustible, pasturas para el ganado, prodiga fuentes de agua para los cultivos, es capaz de secuestrar al espíritu humano, es

---

<sup>129</sup> Este nombre de lugar aparece en Espinoza (2018: 158) ubicado en Pallasca, atribuido a una hacienda de la que era propietaria Florencia de Mora, la mayor terrateniente de Huamachuco, inmenso territorio adquirido por herencia.

tan alto que es difícil coronarlo porque allí mora una deidad o para ir a sacrificar en él, además de que es un sujeto de diálogo, acepta consultas y responde.

Guiarse por esta categorización y reconocimiento conducen a otorgarle un nombre simbólico: URUSKULLI, la cabeza, el cerebro, el pensamiento, el conductor, el líder de la nación Kulli o el que denota su presencia en ese territorio y ayuda a recordar la existencia de esa nación. Si otras palabras como ‘Uruskulli’ resisten este análisis y demuestran que nuestro supuesto es verificable, entonces podemos plantear deducciones o postulados acerca del orden de las palabras en la sintaxis kulli.

Inicialmente, esta comprobación puede formularse así: El patrón de ordenamiento sintáctico canónico del kulli obedece a la regla ‘el Núcleo precede a los modificadores o complementos’ que se traduciría, a su vez, en deducciones derivadas:

- El nombre kulli acepta la sucesión de modificadores  $mdf_1, mdf_2, mdf_3 \dots$  de los cuales el más próximo ejerce menor poder sobre la base que el modificador final.
- El verbo kulli acepta la sucesión de complementos cuyo menor poder pertenece al más próximo y el mayor al complemento final
- Tanto el N kulli como el V, en cuanto núcleos, se ubican antes de sus categorías modificadoras o complementarias; entonces el orden sintáctico kulli adopta el esquema S V O (Sujeto → Verbo → Objeto)
- El orden secuencial canónico del kulli resulta ser V+O. De similar manera el orden secuencial canónico del castellano resulta ser V+O. Entonces el orden sintáctico del kulli se acopla al del castellano o viceversa, en operación distinta con el patrón sintáctico canónico del quechua con el cual no hay acoplamiento sino encabalgamiento

o superposición. Al resaltar esta observación, no descartamos el funcionamiento de otros órdenes sintácticos no canónicos como el supuesto por Torero (2002, p.10)<sup>130</sup>.

- La resistencia particular de la sintaxis quechua a la imposición de la sintaxis castellana ha permitido la supervivencia del idioma quechua; por el contrario, la similitud de la sintaxis kulli con la castellana ha dado origen al proceso acelerado de la sustitución lingüística del kulli por parte del castellano.

Todo cuanto va dicho constituye un conjunto de observaciones desde el ángulo de mira lingüístico. Para comprender el problema de la acelerada castellanización de la sierra norte peruana debemos examinar también el proceso histórico vivido por la cultura kulli antes de la invasión europea y después de ella, poniendo en relación dos lenguas, la quechua y la castellana.

En relación con la lengua quechua, ambas en su etapa de protoidiomas tuvieron desarrollos casi paralelos si atendemos a sus primitivos orígenes, el quechua en la costa central cuya expresión cultural está representada por Caral como un centro de la mayor importancia, y el protokulli por la lengua que hablaron los hombres de Las Salinas del Chao, probablemente con menor grado de civilización, pero igualmente, con sus lenguas cuyos caracteres diferían o los aproximaban. Esa aproximación↔distanciamiento es de antiquísima data, aunque el factor del cambio climático drástico en su arista de sequía, afectó más a los protokulli que a los protoquechua. Los protoquechua habían alcanzado el territorio cubierto por las nieves eternas y, por lo tanto, de las fuentes de agua que los vigorizaron y tornaron poderosos, tuvieron mejores condiciones para vivir, flanqueados por el Hatun Mayu (hoy río Santa) para

---

<sup>130</sup> Al analizar la lista de Martínez, escribe: *“En cuanto a aspectos morfosintácticos, puede extraerse de la Tabla apenas unas pocas conclusiones más o menos generales; y, para el resto formular conjeturas. Algunas observaciones relativas a orden sintáctico son evidentes -como la **precedencia del determinante al núcleo nominal en culle-**.”* No realiza el análisis de ningún término. Esta es una importante discrepancia con nuestro trabajo cuando analizamos los términos compuestos existentes en la tabla de Martínez.

desplazarse hacia el sur o el oriente que los protokulli, para quienes este gran río fue, por el contrario, una frontera difícil de franquear. Por eso esta barrera fue superada en dirección oriental, en territorio cruzado por el Tablatsaka -tributario del Santa y, por lo tanto, menos caudaloso-, que permitió las avanzadas protokulli que fundaron el pueblo de Qunchuko (Conchucos, castellanizado)<sup>131</sup>, un chao sin duda muy importante.

Los protokulli avanzaron en dirección norte, fundando chaos en los que son ahora los valles de Virú y Moche y diagonalmente hacia el oriente, ascendiendo a la región serrana donde tendrían que establecer núcleos de civilización de tanto prestigio socioeconómico y religioso tales como Wamachuko, Namanchugo, Wasochugo<sup>132</sup>, Kullismángor por citar los más interesantes. Las huellas de estas fundaciones están testificadas suficientemente así como las redes de caminos que las enlazaban. Por ejemplo, García (2007, p. 28) informa que la interrelación entre los viajeros que hoy se da todavía en esta extensa zona utilizó caminos antiguos; para nosotros, estas conexiones, tal vez con otros nombres específicos de chaos, fueron antiquísimas sendas recorridas por los protokulli o los kulli que las hollaron y utilizaron (centenares de años después recorridos también por los inkas); los puntos modernos refiriéndose a la comunicación entre Santiago de Chuco y Chao, según García son:

“De Santiago de Chuco, ciudad capital hay un camino que al parecer era antiguo camino incaico que conduce a Chao por el lado oeste...: El Cerrillo →Cueva de Huacapongo →Cunguay →Ishgón →Cerro Blanco →Cotay →Cochabuc →Cushuro →Pampa del ojo →Imbara →El Suro →Oragán →Carpabamba →Chuna →El Toril →Calipuy (pueblo) →Caychán →El Puquio →Huaraday →Casa de cabras →Llacamate →El Infiernillo →El Purgatorio →Ashaque →Casa Blanca →Huamanzaña →Montegrando →Agua Caliente →Santa Rosa →Buena Vista →El Inca →Puente de Chao →Carretera Panamericana →Trujillo”

<sup>131</sup> El análisis morfológico de esta palabra kulli es [qon]<sub>N</sub> = AGUA [chugo]<sub>N</sub> = HIELO, GRANIZO -S]<sub>SUF.CAST</sub> = plural nominal.

<sup>132</sup> Un libro de por sí importante para la profundización de los estudios referentes a los chaos es “*Patrimonio cultural del Perú: Monumentos arqueológicos de Santiago de Chuco-La Libertad*” de Ismael PÉREZ CALDERÓN (2012), por su valor testimonial y gráfico. La contribución de Pérez podría ser seguida por otros estudios para las otras provincias del departamento de La Libertad y, desde luego, para las de Cajamarca centro y sur, cuanto también para la provincia de Pallasca en Áncash. En esta región extensa de dominio cultural y lingüístico kulli muchos de los testimonios arqueológicos fueron soterrados por los mismos naturales para salvarlos de la ira de los conquistadores primero y de la irracionalidad fanática de los extirpadores de idolatrías después.

La interrelación entre protokullis y protoquechuas quizá no fue pacífica. Debemos considerar que los protokulli constituyeron redes de sociedades angustiadas por la escasez de agua, como lo describe su mito fundacional; pero esta beligerancia, real o latente, permitió a ambas civilizaciones preservar su identidad al mismo tiempo que intercambiar experiencias y participar de contactos entre lenguas y culturas. Esta convivencia de milenios fue alterada hacia 1470, cuando las huestes de Qapaq Yupanki avanzaron hacia el norte por territorios de Waylas y Qunchuko (Áncash) procurando anexarlos al ya dilatado Imperio Incaico, objetivo que se consolida con la alianza matrimonial de Wayna Qapaq con una hija de Waylas.

Quizá la más grande sorpresa fue que en Áncash se hablaba quechua antes de su anexión al Imperio Incaico. Pero las medidas políticas orejona se aseguraron de que la ligazón tuviera lazos fuertes, sanguíneos, así como de que, si bien se respetaran las culturas locales y sus lenguas, se introducían de modo sistemático los *mitmaqkuna* o veedores-administradores-inspectores orejones para garantizar la fidelidad de los régulos a la suprema autoridad orejona. Ignoramos las medidas tomadas con respecto a los kulli de Wamachuko, pero la similitud no se descarta. Lo que sabemos es que el prestigioso dios Katkatkil, en una réplica, fue llevado al Qusqu junto a sacerdotes suyos y servidores kullihablantes y ubicado de tal modo que su estatua pasara a formar parte del panteón inka, pero direccionalmente orientado hacia su territorio de origen. Fue por Katkatkil que Wayna Qapaq decidió extender su culto en territorio muy amado por este inka, el de Tumipampa (Ecuador) a cuyos confines condujo su prestigio (Topic, 2008: 75, fig. 4). El sistema mitmaq tenía que ser perfeccionado. Los Kulli constituyeron comunidades mitmaq en Ecuador, llevando su cultura y su lengua, pero no porque ellos fueran los vencedores, sino que ellos y su lengua estaban sujetos a la prestigiosa lengua quechua en su versión sureña.

Siendo así, la lengua kulli tuvo su segunda oportunidad tanto para mantenerse uniforme cuanto para, aprovechando la coyuntura política, adquirir léxico o participar de algunas

modificaciones en su sistema. Pero esta ocasión pasaría muy pronto, pues para los Kulli -como seres humanos- llegaron los tiempos difíciles durante el conflicto entre los hermanos Ataw Allpa Yupanki y Atuq Waskar Inka Yupanki, este último el sucesor ‘legal’ de Wayna Qapaq. Los kulli tuvieron que ser reclutados como soldados de los ejércitos tanto del primero cuanto del segundo. Vencido Waskar, los Kulli estaban obligados al servicio militar en el ejército de Ataw Allpa. De éste, los Kulli habían sufrido una grave afrenta nacional reciente.<sup>133</sup> La magnitud de esta ofensa debió tener efectos psicológicos, sociológicos y políticos graves, aunque el texto que transcribimos no lo manifieste, pues, al contrario, parece revelar una actitud increíblemente pasiva. Este resentimiento represado estaba fresco cuando Ataw Allpa Yupanki fue capturado en Cajamarca. Es lícito preguntarse ¿cómo respondieron los soldados de la facción kulli cuando Ataw Allpa fue capturado? En la versión española de los hechos se dice que los indígenas reaccionaron ante los disparos de los arcabuces, ‘huyendo’ y que en su huida derribaron una pared, como también se dice que se manifestó el poder de Santiago Apóstol, patrón de España, para ganar la batalla... Ambas noticias, increíbles. Los muros líticos inka eran lo suficientemente resistentes y el número de soldados imperiales mayor que el de los

---

<sup>133</sup> Topic, J. (2008: 91-92). “Durante su cautiverio en Cajamarca, Atahualpa dijo a Pizarro que podía saquear Pachacamac porque sus predicciones habían sido malas y mentirosas. La destrucción de Catequil por Atahualpa tuvo lugar hacia el fin de la guerra civil, cuando el ejército norteño ya estaba por capturar a Huáscar. De hecho, este último fue capturado en el período en que Atahualpa estaba empeñado en la destrucción de Catequil...” Es decir, el rey Inka hirió el núcleo nervioso de la nacionalidad kulli al destruir a “Catequil, un dios poderoso, relacionado por varias vías con la fertilidad: como héroe cultural que sacó a los huamachuquinos de su pacarina, fue de alguna manera el fundador de los linajes; como dios del relámpago, fue proveedor de las lluvias; como apu, identificado con el cerro Icchal prometió proveer a sus devotos con hijos, animales y comida”. Katkatkil era la vida de los kulli. Y que los atacara por esta vía la máxima autoridad de un imperio, era oprobioso, pero su condición de subordinados no les ayudó a reaccionar en forma violenta o tal vez esperaban la oportunidad. La ofensa fue extremadamente cruel. El sacerdote kulli que informó a los agustinos de este hecho, y lo que estos entendieron lo relatan así (R<sup>3</sup>PPA: 20): “... dixerón a Atabalipa que Catequil avía respondido que Guáscar avía de reinar y no él; embió un capitán suyo adonde estaba la gran guaca e ydolo de su hermano Guáscar; y el capitán como en el pueblo halló poca resistencia, subió a la peña y dio una coz a el ydolo Catequil y derribolo abaxo, y del golpe que dio quebróse la cabeza y el cuerpo hizose pedaços; y entonces los yndios de guerra que traya consigo tomaron la cabeza y echáronla en un río y después algunos pedaços, y robaron muncha cantidad de oro y plata que tenya la guaca; y aun dicen que desto llevaron después a Caxamalca para dar a los cristianos. Hizo también traer gran cantidad de leña y ponerla alrededor de la peña y cercarla y ponerle fuego, la qual afirman los moradores de aquella tierra que ardió más de un mes, y más, e yo he visto oy día gran cantidad de carbones y piedras quemadas, pero quedaron el pueblo y los sacerdotes y todavía mochaban y adoraban la peña”.



españoles. Estos contaron a su favor con el resentimiento acumulado de los kullisoldados en contra de Ataw Allpa Yupanki, por eso no atacaron ni se defendieron como debieron hacerlo, tal operaron los de la región ecuatoriana; tanto es así que, cuando Pizarro logró dominio sobre la persona del inka y del territorio, una delegación kulli viajó desde Huamachuco y Cajabamba para prestarle obediencia<sup>134</sup> (Espinoza, 2018: 205). Estos hechos configuran un cuadro que presenta a los Kulli como una cultura ofendida, en descenso, afectada primero por sus opresores inkas, herida en su religión como nervio cultural, desarraigados de sus chaos originales en obediencia al sistema mitmaq desde la época de Wayna Qapaq que los trasladó a Tumipampa (Ecuador) en su ejército; y de la ferocidad católica, apenas 19 años después de la conquista, pues, los agustinos destructores de lo que ellos llamaron ‘idolatría’ se instalaron en Huamachuco en 1551, ocupando una waka principal<sup>135</sup> y para cuando uno de ellos escribe su crónica –hacia 1560– habían actuado sobre la cultura con enloquecida saña, fanatismo e irracionalidad. Podemos deducir que contra la lengua kulli también, pues para las predicaciones y confesiones utilizaban la general o quechua y la castellana. El kulli pasó a ser un idioma reprimido, relegado y destinado a dialectalizarse con celeridad. Quienes se esforzaron por aprender la lengua invasora fueron los curacas y algunos llegaron a ejercer la traducción como una ocupación; pero del pueblo masivo, solo aquellos que fueron destinados a tareas serviles en las casas de españoles se volvieron ‘ladinos’.

Lo que los españoles encontraron de la cultura y lengua kulli, se puede resumir así:

---

<sup>134</sup> Tocmay Chicnile, tercer curaca de Antamarca. Tocmay Chicnile gobernaba en Antamarca cuando llegaron los españoles a Cajamarca. Frente al suceso viajó a aquella hatunllaqta con los demás curacas de Huamachuco, y dio la obediencia a Su Majestad y al dicho marqués [Pizarro] en su nombre, manifiesta una información de 1601. Los españoles lo bautizaron y le pusieron por nombre don Francisco Tocmay Chicnile. Su padrino fue el mismo Pizarro.

<sup>135</sup> Construyeron su convento sobre el templo mayor: “en la misma pampa o plaza de Guamachuco donde estaban grandes edificios del ynga y agora está el monesterio” (R<sup>3</sup>PPA: 8), que había en Huamachuco para el culto solar inka; recordemos que el centro para Catequil estaba en Namanchugo. (García, 2007: 13, informa que este convento se erigió en Huamachuco en 1551 y el de Trujillo en 1558).

- Después del desarraigo de contingentes kulli de su territorio principal (soldados para el ejército y servidumbre -mujeres para servicios de cocina, avituallamiento y adicionales-) hacia el Ecuador en la época de Wayna Qapaq, se produce como efecto, además de la reubicación por el sistema mitmaq, la apertura hacia la dialectalización, lo cual implica también desarticulación y desmembramiento cultural.
- El ataque brutal de Ataw Allpa Yupanki al templo de Namanchugo, da origen a la desconfianza y al estigma; incuba el rencor, el sentimiento de inferioridad, el repliegue del avance cultural; el pasar de la condición de vencedores a la de vencidos y, la dialectalización o el aislamiento de los kullihablantes<sup>136</sup>.
- La remoción de autoridades en la organización de los cacicazgos, entre estos el del reino de Kullismángor (Cajamarca) y el mayor control para evitar rebeliones encargado a los *tukuy rikuqkuna*. Un efecto secundario de esta acción también es la dialectalización de la lengua por contacto o por bilingüización necesaria. Un ilustrativo ejemplo es la palabra quechua Tukuy Rikuqkuna -los que todo lo observan- que Espinoza (2018: 79, 81...) transcribe como *tutrikut*, término kullizado.

Así, el idioma kulli que los invasores españoles ni siquiera tomaron en cuenta, a pesar de que entre sus interrogados informantes o ‘lenguas’ hubo algunos, era un dialecto de una lengua mayor, sus hablantes eran bilingües kulliquechua avanzados en un estado de arrinconamiento, aislamiento cultural y estigmatización.

Estos hechos aparecerán expresados en la documentación de visitas, desde la ordenada por Pizarro en 1535; la de 1540, la más temprana para Cajamarca, las de 1565 hasta 1599; en los testamentos que los beneficiados con encomiendas o corregimientos redactaron; en los

---

<sup>136</sup> Espinoza, W. (2018: 79, 81 y otras) transcribe el nombre Tukuy Rikuqkuna, propio de los funcionarios de la administración incaica, como **TUTRIKUT**, donde se ha kullizado tukuy = tut, elidiendo ‘ku’ y utilizando ‘t’ = -t] sufijo kulli totalizador <completamente, totalmente> por ‘y’, reiterándolo al final. Lo curioso es que la palabra tukuy en quechua significa ‘todo(s)’ y el sufijo -t] del kulli significa lo mismo; entonces el informante, probablemente bilingüe kulliquechua optó por [t] de su lengua original.

reclamos indígenas de las causas judiciales por el derecho a gobernar cacicazgos. La importancia de los datos desde el punto de vista lingüístico se manifiesta en dos aspectos principales: primero, la relación de los nombres de los curacas, de los testigos en casos contenciosos o de disputa de curacazgos, los nombres de los pueblos a los cuales estaban adscritos, los nombres de las mujeres que también figuran en algunos documentos y, segundo, en la alusión a quienes sirvieron de *lenguas* o traductores en los interrogatorios preparados por los visitantes españoles. Nos valemos del estudio etnográfico de Espinoza (2018), para preparar nuestras propias tablas:

Visitas y otros documentos (litigios por curacazgos, testamentos) de 1540, 1565, 1567, 1572-74, 1592-1594, 1599, 1602-1603, 1607. Visitador Cristóbal de Barrientos.  
Encomendero: Melchor Verdugo

#### Cacicazgo de **Kullismángor** (Cuismango)

Nombres de curacas, testigos, declarantes, litigantes y otros	Adscripción a una waranga, pachaka o pueblo	Significado simbólico aproximado, en lenguas quechua o kulli	Nombres de intérpretes
Qarwarayku	Guzmango (Kullismángor)	Q. [Qarwa] <sub>ADJ</sub> = amarillo -rayku] <sub>SF</sub> = a causa de K. [kulli] <sub>ADJ</sub> = morado -s] <sub>SUF</sub> kulli = afectivo [mángor] = progenitor	Joan
Qapwa	Acomarca	K. [Qapwa] <sub>N</sub> = ¿? Q. [aqu] <sub>N</sub> = arena; [marka] <sub>N</sub> = lugar, región, pueblo, estancia	
Karnanzel	Xabada	K. [karnan] [zel] [šabada]	
Qaxacaza	Machadán	Q. [kaša] <sub>N</sub> = espina [qaha] <sub>N</sub> = hielo K. [mača] <sub>N</sub> -dan] <sub>SF</sub> = blando, pantanoso	
Live (castellanización de Iliwi). Actualmente subsiste el topónimo Lives.	Chonda <i>Bactris maraja</i> Martius; <i>Bactris simplicifrons</i> Martius.	K. [liwi]~[liwi] <sub>N</sub> = Pájaro con ciertas partes de la piel descubiertas, símbolo de la haraganería. Su equivalente en quechua es [piwinchay] K. [čonda] <sub>N</sub> = Palmera de madera durísima para fabricar utensilios, armas, bastones, herramientas de labranza. Propia de la Amazonía o de los valles interandinos cálidos	
Tantatungo	Ayamaloma	K. [tanta] <sub>N</sub> [tungo] <sub>N</sub>	
Chinalá	Lluntume	K. [činalá] [łuntume]	
Qullqi	Llacuaz	Q. [qułki] <sub>N</sub> = hierro, acero Q. [lakwas] <sub>N</sub> = poblador de puna, pastor, trashumante	
Llullisan	Llamballi	K. [łulisan][łamba] -ł] <sub>ADJ</sub> =	
Pomavilka	Qullqimarca	Q. [puma] [wiłka][qułki] [marka]	
Kikipoma	Caxcax	[kiki][puma][kaš] [kaš]	
Astocochico	Taurimarca	[asto][quči] -ku]-q]	
<b>Qonqakax</b> , padre de Qarwarayku	Último rey de Kullismángor	[qun][qakaš]	

## Cacicazgo de Chukimángor

Nombres de curacas	Adscripción	Significado simbólico aproximado	Intérprete
Qullqikushma	Chukimángor	[quɫqi] <sub>NQ</sub> = plata (Ag) [kuʂma] <sub>NQ</sub> = túnica <el que viste túnica plateada o argentada> [Chuki] <sub>NQ</sub> = lanza + [mángor] <sub>NK</sub> = progenitor, padre, inventor o proveedor, causante de <el proveedor de lanzas>	
Tantasukan	Malcadén	[tanta] [sukan] [malca] [den]	
Quispitongo	Chalagadán	[qispi][tongo][čalaga][dan][ ]	
Chuquipoma	Cholulo	[čuki][poma~puma][čolu] -ɫ] -o]	
Chiquicopi	Chocales	[čiki][qupi][čoqa] -ɫ] -es]	
Conti	Yaode	[qunti] [yao] [day]	
Tanta	Chundo	[tanta] [čundo]	
Puchos	Sucos	[pučoʂ] [sukoʂ]	
Cachon	Casabul	[qačun] [qasabu] -ɫ]	
Sellamatan	Nauaipi	[sella] [matan] [nawa] -ɫ] -pi]	

## Curacazgo de Chondal

Tantacuye	Chondal	[tanta][kuɫi][čonda~čunta] -ɫ]	
Tantacax	Llapa	[tanta][kaʂ] [ɫapa]	
Luchor	Polomarca	[lučor] [polo ~ poro] [marka]	
Carnatongo	Pincomarca	[qarwa][tongo][pinku][marka]	
Maxquise	Quesan	[maʂ][kise] [qisan]	
Quispe	Andamarca	[qispi] [anta~anda][marka]	

## Curacazgo de Bambamarca

Nombres de curacas	Adscripción	Significado simbólico aproximado	Intérprete
Carvarrica	Bambamarca	[qarwa][rika][bamba][marka]	
Tantayali	Bambamarca	[tanta][yali][bamba][marka]	
Lluca	Sulluchi	[ɫuka] [suɫu] -či]	
Choroco	Guancamarca	[čoroko][wanka][marka]	
Guamanyali	Tacabamba	[waman][yali][taqa][bamba]	
Lampoquije	Animache	[lampo][kiki][ani] [mače]	
Tantacundur	Quiven	[tanta][kundur][kiben]	
Malcacacón	Cuzo	[malka][kakon][kusu~kutsu]	
Coli	Ambagay	[quli ~ quri] [amba][gay]	

## Curacazgo de Caxamarca

Nombres de curacas	Adscripción	Significado simbólico aproximado	Intérprete
Tomay	Caxamarca	[tumay][qaha][marka]	
Caruacuri	Caba	[qarwa][quri][qawa]	

Machirao	Guacas	[mači][rao][wakaš]	
Paryaylloca	Chinchin	[parya][luqa][činčin]	
Tomay	Curi	[tumay][quri]	
Culquicondor	Caxamarca	[quɫqi][kuntur][qaha][marka]	
Adqueuinda	Xoco	[adke][winda][šoqo ~ suqu]	
Ponuncanota	Xulique	[punu]-nku [nuta] [šuɫi] -ke]	
Lacacalalla	Pomapamor	[laqa][qala] -la][puma] [pamur]	
Tantacaxa	Yaocuxulca	[tanta] [qaha] [yaoku ~yawku] [šuɫka]	

Según se ve en las tablas encontramos los siguientes datos:

1° Los nombres tanto de las personas como de los lugares están en:

- Quechua solamente
- Kulli solamente
- En kulli y quechua
- En quechua y kulli
- En español seguido de los nombres quechuas, kulli y los hibridizados.
- En cualquiera de las lenguas originarias pero adaptados a la lengua española, tal como interpretaron las orejas de los interrogadores españoles.

Un aparente caos que tiene explicación. Después de todo, cuanto encontraron los españoles ya se venía desorganizando unos años antes con la guerra de Wáskar Atuq y Ataw Allpa, de tal manera que los espacios, los tiempos y las personas vivían un momento de equilibrio inestable. A ello se sumó que, para el caso de los Kulli, esta nación no existía para los españoles, todos eran vistos con el genérico **indios** y los chapetones pensaban que dichos ‘indios’ dominaban todos, la lengua general. Los espacios, porque los pueblos que eran trasladados de un lugar a otro adquirirían otros nombres sobrepuestos a los que habían tenido antes de ser reocupados por *mitmaqkuna*. Los tiempos estaban alterados, pues en todos los diálogos que se establecieron entre nativos e hispanos, se debía rememorar a Wayna Qapaq como referente histórico del orden imperial: ‘en tiempo de Huaynacava’; ‘Huaynacava ordenó’..., desde Huaynacaba tiene

X mujeres el cacique tal, porque el Inga se las dio “por merced del Inca, quien otorgaba mujeres para gratificar servicios calificados” (Espinoza 2018, p. 116) etc., etc., pero no son tomados como referentes ni Waskar ni Ataw Allpa. Y como el nuevo credo evangelizador fue tan ferozmente impuesto, el bautismo constituyó el principal mecanismo del cambio de nombres de las personas, estas debían anteponer a su nombre original el impuesto por el bautismo.

De manera particular, esta situación aparentemente caótica para el kulli, se demuestra en lo siguiente:

- Algunos curacas kulli quechuizaron sus nombres para seguir gozando de privilegios por parte de los incas, para seguir sobreviviendo a la desgracia de la destrucción de sus deidades originales y servir a las impuestas. Examinemos el caso de Qonqakax, el último rey kulli de Kullismángor (cuando la capital era Cajamarca, antes del traslado a territorio de la actual provincia de Contumazá). Qonqakax es un nombre kulli, pero el de su sucesor es un nombre quechua: Qarwarayku. De la misma forma obró la clase noble al instalarse los vencedores españoles; los régulos o los señores nativos aceptaron el bautismo mediante la fórmula del nuevo nombre a cambio de mantener privilegios para seguir sirviéndose de la masa indígena trabajadora (los caciques tenían derecho, por ejemplo, a ser conducidos en andas). Y tenían que volverse ladinos, es decir, aptos para comunicarse tanto con sus subordinados en la lengua propia u originaria, cuanto con los nuevos poderosos de quienes dependían.
- El bilingüismo quechua-kulli tuvo que afectar primero a las jerarquías regnícolas y luego a la población kulli en general, especialmente a los varones; las mujeres fueron más conservadoras. Examinemos el caso de los nombres de algunas mujeres kulli que desempeñaron roles significativos en sus comunidades: Cosa Vanún Chipac, Magdalena Cosachup, María Caxadoça, Juana Lachos de Con (Espinoza, 2018, p. 83).

- El estudio de estos hechos nos conduce a reconocer la persistencia de la antroponimia kulli a pesar de los fenómenos influyentes para la quechuización. El nombre Kosa Wanun Chipak es enteramente kulli; recuerda al nombre de la deidad Wawmgawrad del mito fundacional; el apellido Kon nos trae a la mente el nombre de la deidad del ‘agua’.

En torno a los lenguas o intérpretes, buscamos despejar la incógnita desde qué idioma tradujeron al castellano las respuestas de los indígenas interrogados; aunque se presentan otros problemas, comencemos por examinar el contexto de los hechos:

- a. Los funcionarios españoles no habían aprendido ninguna lengua nativa que les permitiera verificar la información que recibían.
- b. Confiaron, desde su óptica cultural en que, si el intérprete prestaba juramento frente a un crucifijo y la biblia, lo que interpretaban era verdad y para los interrogados, además del juramento, reservaban la amenaza de ser castigados severamente si daban información falsa.
- c. Juzgaban del mayor interés gubernamental la información sobre la cantidad de indígenas tributarios y las especies con las cuales podrían contribuir a las arcas de la corona española.

No fue fácil la tarea para los intérpretes. Espinoza (2018, p. 31) transcribe la constancia del escribano de la visita de 1540: *‘A todos los cuales habló el dicho señor visitador con un indio lengua que se llama Joan’* y agrega en la siguiente página: *‘después de se les haber hecho bien entender con la dicha lengua dos y tres veces...’* ¿Por qué dos y tres veces? ¿Acaso todos los interrogados señores étnicos no entendían la lengua general quechua que, suponemos, era el vehículo utilizado por Joan? ¿O Joan -indígena- no tenía dominio del idioma quechua? ¿O los señores étnicos convocados alcanzaban niveles de dominio diferentes del quechua porque hablaban otras lenguas locales cuyo conocimiento por parte de Joan era deficiente? Esta última

alternativa nos parece haber sido la causa de que los señores étnicos necesitasen hasta de una tercera explicación para captar el mensaje.

Ya en 1565, en una disputa por la asignación de indígenas de Pariamarca a la jurisdicción de un cacique distinto (Pomamarca), uno de los testigos (Espinoza: 63-66) dijo que “*no le toca ninguna de las generales que le fueron dadas a entender con la **dicha lengua***”; terminado el interrogatorio, el escribano anotó que “*E no supo firmar lo que declaró por la **dicha lengua***”; otro testigo en el mismo llo, llamado Sancho Cosanchilón (nombre castellano seguido del nombre kulli, hoy apellido), “*declaró por la **dicha lengua**...*” sin que se identifique quién fue el intérprete; otro testigo llamado Santiago también hizo sus declaraciones aunque el escribano anotó: “*lo cual se le tomó por lengua de **Juan Sánchez***”. La identificación de Juan Sánchez es importante. Tanto el nombre como el apellido parecen indicar que fue un mestizo o, por lo menos, un nativo ladino que había decidido abandonar su nombre original.

En la misma causa reclama Andrés Caroallaque la posesión de veinte indios de Pariamarca que en ese tiempo habían sido asignados, injustamente, según él, a Antonio Condorpoma, cacique de Pomamarca. En la probanza de que le pertenecen, don Andrés presentó cuatro testigos para probar su derecho a ser curaca de Pariamaraca: a un mitmaq chachapoya domiciliado en Cajamarca (Martín Chuymes), para lo cual actuó como intérprete “*Diego Nunajulca* (Espinoza: 69-76), *indio natural de Guamachuco, ladino...*; a *Juan Chirao*, *indio natural de Cajamarca*; a *Lorenzo Rayco*, *natural de los Guambos*” pero mitmaq en Cajamarca; también a “*Hernando Oman*, *indio natural de este asiento de Caxamarca, sujeto a don Santiago Llaxagallán...*”. Debemos detenernos un momento para analizar tanto el valor de los testimonios de nativos de distintas etnias y el valor de los varios intérpretes que fueron necesarios. Si Diego Nunajulca era huamachuquino de origen, se supone que sabía kulli, además de ser bautizado, es decir, ganado a la fe católica y su apellido [nuna]<sub>N</sub> = <ser humano> [huλka]<sub>N</sub> = <último, mínimo> es de factura quechua, pero kullizado de [runa] y [suλka],



respectivamente. Don Diego es el traductor del testimonio de Martín Chuymes, mitmaq que lleva años en territorio huamachuquino y que, por eso, puede atestiguar conocer a los litigantes y a sus ancestros.

Pero para traducir el testimonio de Juan Chirao, no basta el intérprete Nunaxulca sino que se suma otro, Miguel de La Cruz: “*Y siendo preguntado por las preguntas del dicho interrogatorio y por lengua de **Diego Nunaxulca y Miguel de La Cruz**, indios intérpretes que juraron para interpretar verdad...*”, se nos plantea un problema: ¿Por qué se necesitó la intervención de dos intérpretes? ¿Se trataba de traducir dos lenguas distintas o la autoridad española estaba dudando de las versiones de uno de los lenguaraces? Recordemos que Chirao era ‘*natural deste asiento de Caxamarca*’. El recurso a dos intérpretes prosigue para traducir las declaraciones de otros testigos, *Lorenzo Reyes, indio natural de Los Guambos* y “*Hernando Oman, indio natural desde asiento de Caxamarca, subyeto a don Santiago Llaxagallán...*”; pero ya no para los testigos *Antonio Condormango, alcalde en este asiento de Caxamarca* ni para *Pedro Quihue, indio natural de Bambamarca* para quienes bastó la actuación del lengua Miguel de La Cruz, *indio intérprete que juró interpretar verdad*” (Espinoza: 72-74) “*y el dicho Miguel de La Cruz dijo que interpretó la verdad por el juramento que hizo*”. Hasta aquí resulta imposible saber la lengua o las lenguas que fueron traducidas al español. Pero sí podemos postular que fueron tanto la lengua quechua como la kulli en estado progresivo de dialectalización. Nos basamos en que la lengua quechua en su versión sureña u orejona, llega a territorio kulli tardíamente; la interrelación kulli-quechua había sido más frecuente entre los kulli y los hablantes del quechua Chinchaysuyo, llamado así justamente, por sus característicos rasgos que marcaban las diferencias

En otro proceso judicial (Espinoza 2018: 100) por la posesión de la pachaka de *Puchu* y la de los mitmaq ceramistas costeños, Shultín, ya en 1603 por **interpretación de Ambrosio Muñoz y Juan Ramírez Zegarra, intérpretes jurados**” tampoco se identifica el idioma,

motivo por el cual debemos colegir que fue el quechua general por un lado, y la necesidad de dos intérpretes se debe a que los ceramistas eran mitmaqkuna llevados a Cajamarca desde una región de habla mochica (Saña), para lo cual debía intervenir un intérprete mochica-quechua o castellano-mochica. Más adelante (Espinoza, 2018: 106), “*por interpretación de Ambrosio Muñoz y don Francisco Guamantayo, intérpretes juramentados*” fueron interrogados nativos costeños identificables por sus nombres como Juan Caxaquipán, Juan Pedro Tantaquipán inequívocamente mochicas por la base [kipán], pero podemos suponer su asimilación al quechua, respectivamente, por las bases [qaša] = helada y [tanta] = pan, como nombre o t’anta- como verbo = reunir, por lo cual se entiende que uno de los idiomas traducidos fue el mochica. Al ser firmada el acta, se aclara (Espinoza: 108) que Guamantayo era *de arriva y se fue*, es decir, era quechuófono, poblador de puna, de lo cual se colige que Guamantayo no era mochicahablante y, como tal, no se necesitaba de sus servicios. Lo que debemos observar es que el proceso de contacto lingüístico y los acomodos sociales funcionan de tal modo que se hace difícil la tarea de separar un fenómeno del otro, y, es preferible abordar el estudio de ambos simultáneamente.

Así de complejo era el panorama lingüístico en el territorio cajamarquino, aunque la documentación omitía información importante para nosotros, no lo era para quienes estaban obnubilados por las probanzas de que los cacicazgos les pertenecían y no por los idiomas que hablaban para lo cual bastaban los intérpretes. El ejercicio de un curacazgo ofrecía ventajas, una de las cuales era la asignación de privilegios por la administración colonial reconociéndolos como señores étnicos, el ser conducidos en andas por los súbditos, el mantener no obstante la conversión al catolicismo un harén de mujeres (algunas sacadas del *aqlla wasi* y obsequiadas por las autoridades inkas) y, otra muy importante, tener derecho a educar a sus

hijos en los colegios de curacas<sup>137</sup>. El privilegio económico era también una de las asignaciones para el clero agustino, cargado sobre las espaldas tributarias de los semiesclavos obrajeros kulli, pues “*Jamás debían dejar de abonar los 500 pesos de a 9 reales señalados al prior agustino de Huamachuco, ello para que no faltase la predicación del catecismo en Sinsicap*”, según analiza Espinoza (2018: 159). Afirmamos que los tejedores-fábrica u obrajeros, hablaban kulli, pues, el obraje de Sinsicap fue una empresa relicto de kullihablantes especializados para esa actividad hasta su extinción; lo intrigante consiste en que se menciona el catecismo y estamos tras la pista de la lengua en que estaba escrito o se enseñaba (kulli o quechua) y no damos con ningún dato en el sentido de nuestra búsqueda.

Por otro lado, el valerse de intérpretes para lograr la intercomunicación se inició desde la Conquista (Felipillo como paradigma y los Martinillo, Santiaguillo y otros) y se mantuvo vigente en la etapa del Coloniaje, como lo confirma la transcripción de Espinoza (2018: 213) que del reclamo para poseer el cacicazgo de los Guayacuntos hizo Juan Carguacondor: “*citadas las dichas partes... dentro de los diez días nombraren un intérprete*”; seguimos ignorando de qué lengua y solo hay que suponer que fue la general. No nos asaltaría esta duda si nos ubicamos en una zona definidamente quechua como la de Cajatambo: (1663-347-349) “*y de allí fue el dicho vicario en mi compañía y del **intérprete** desta causa...*” ... “*por dichos **intérpretes** dijeron ser hijos del dicho mallqui llamado Aucatama...*” es indudable que los intérpretes fueron bilingües quechua-castellano. Situación problemática que nos impele a colegir de los escasos datos, un conjunto de postulados y, cuando están ausentes las pruebas, solamente a conjeturar lo que pudo ser.

---

<sup>137</sup> Espinoza, W. (2018: 168), al estudiar el caso especial de la dueña de territorio kulli, doña Florencia de Mora, en 1594, nos informa, por ejemplo que a los caciques huamachuquinos, se les pagaba “*413 pesos ensayados por año para el sueldo de los caciques: 243 al curaca principal de la etnia y provincia de Huamachuco, y los otros 170 pesos para distribuirlos entre los seis caciques de huarancas por partes equitativas, o mejor dicho a 28 pesos, 2 tomines y 8 gramos ensayados cada uno.*” Este era uno de los beneficios de mantener el rango de autoridad de cacicazgo.

## Algunos POSTULADOS

3.3.1. Orden de palabras. Sabemos que las actuales lenguas del mundo organizan sus componentes en uno de los patrones sintácticos dominantes siguientes:

- $S \rightarrow V \rightarrow O$
- $S \rightarrow O \rightarrow V$
- $V \rightarrow S \rightarrow O$
- $V \rightarrow O \rightarrow S$
- $O \rightarrow S \rightarrow V$
- $O \rightarrow V \rightarrow S$

Pero la elección del patrón sintáctico cualquiera no significa que se le destine para que se mantenga fijo o estático. Necesitamos incorporar los conceptos de dinamicidad, migración, preferencia o favoritismo para entender este supuesto que ha llegado a servir para clasificar las lenguas del mundo. Todo idioma es utilizado dinámicamente; entonces, si es así, el orden fijo debe quedar descartado en el sentido de que los hablantes fluctúan entre uno y otro orden; pueden, libremente, migrar de un orden a otro; por ejemplo, en la construcción castellana: *Las zorras suelen tener sus cuevas siempre y las aves [poseen] sus nidos también; pero el Hijo del Hombre no tuvo un lugar en el cual [Él] reclinara su sien*, el patrón sintáctico  $V \rightarrow S \rightarrow O$  que es del castellano se cumple solo en la adversativa y la subjuntiva:

- $S \rightarrow$  El Hijo del Hombre  $V \rightarrow$  (+neg) tuvo  $O \rightarrow$  un lugar

Subjuntiva:  $S \rightarrow$  El Hijo del Hombre  $V \rightarrow$  reclinara  $O \rightarrow$  su sien, cuando la cantan los devotos en el templo: *Siempre suelen las zorras sus cuevas tener, y las aves sus nidos también; pero el Hijo del Hombre no tuvo un lugar en el cual reclinara su sien*. En las afirmativas que encabezan esta construcción el orden es:  $S \rightarrow O \rightarrow V$ . No es que se trate de construcciones caóticas, sino por el contrario, aunque salen del orden canónico, se justifican oraciones de este tipo cuando se obedece a estilos literarios, como es el caso anterior. Además, debemos considerar también

que, en esta construcción de estilo literario, el adverbio ‘*siempre*’ está ocupando un sitio nuclear, encabeza la construcción a pesar de que, habitualmente, su posición es secundaria o mejor, no es de orden fijo; la construcción literaria aplica otras normas de carácter fonético (rima, número de sílabas de un verso, acentos, etc.) y utiliza recursos que la misma lengua brinda para construcciones estéticas. Dado que es así, algunos autores hablan de ‘orden lógico’ para identificar el orden sintáctico canónico, obligatorio, generalizado o favorito de la mayoría de hablantes.

Moreno (2004, p. 81) escribe acerca del ‘orden *básico* de las partes de la oración (OBAPO)’ cuando enfoca los ‘*universales estadísticos*’. Según él

*‘por orden básico ha de entenderse el orden en que se disponen las partes de una oración enunciativa, afirmativa, no enfática y comunicativa y socialmente neutra’. Y al referirse a los seis posibles órdenes, nos informa que “desde el punto de vista empírico las [construcciones] (SVO, SOV y VSO) constituyen una abrumadora mayoría. Prácticamente el 90% de las lenguas del mundo presenta uno de estos tres ordenamientos básicos. Las lenguas que tienen como OBAPO alguno de los tres órdenes restantes, se pueden contar con los dedos de las manos. La diferencia fundamental entre los tres órdenes está en que, en el primer caso, el S precede al O y, en el segundo, el O precede al S. Por tanto, podemos dividir la realización del parámetro en OBAPO-SO y OBAPO-OS”.*

El idioma castellano tiene el orden favorito SVO. El idioma kulli, sigue este parámetro, según hemos deducido del análisis de palabras compuestas registradas desde las primeras noticias dadas por los sacerdotes nativos kulli (convertidos en yanaconas o sirvientes por los agustinos) en el mito de origen de los kulli, en las listas léxicas recogidas mucho después y en algunas copiadas en nuestro propio trabajo.

Ahora bien, en la hipótesis específica c, o tercera, habíamos planteado que esta similitud o coincidente encuentro de parámetros en el orden sintáctico entre el castellano y el kulli, facilitó la asimilación del castellano por parte de los kullihablantes. Por esta razón postulamos que la acelerada sustitución del kulli por el castellano en la sierra norperuana se explica por dos factores:

1° Por desprestigio progresivo del quechua con respecto al castellano.

2° Por el funcionamiento de parámetros sintácticos similares entre el castellano y el kulli.

- Si descubrimos que entre los posibles seis (6) órdenes hay uno ‘favorito’, entonces no moda, predomina sobre los otros; no los anula, permite la coexistencia. Y, es más, parece que las lenguas migran de un orden a otro, con el paso de las generaciones que eligen preferencialmente uno de los órdenes hasta que otro lo sustituya en una época subsiguiente. El orden favorito entre los patrones sintácticos kulli, según nuestro postulado es  $N \rightarrow \text{modificador}$  y  $V \rightarrow O$ ; se halla subyacente en los compuestos de la relación agustina, en la primera lista de 43 voces de Martínez y en las palabras actuales que son compuestas:

- Ataq Uqu, donde [ataq]<sub>N</sub> = Supremo [uqu]<sub>N</sub> = Humedad, vapor <dios supremo de la Humedad>. Aquí [uqu] funciona como adjetivo, no como nombre si el análisis fuera teniendo en cuenta el patrón sintáctico quechua. El núcleo nominal es [ataq] seguido de [uqu], que se interpreta como ‘de la humedad’.
- Sugadkawra, donde [suga]<sub>N</sub> = cactus cuya pulpa contiene agua para beber -d]<sub>SUFKULLI</sub> = total, máximo, óptimo, indispensable; (la frontalización de la vibrante [r] ha dado lugar a [d]) y [kawra]<sub>N</sub> = sequía, verano <bebida máxima, indispensable, del azúcar para calmar la sed producida por la sequía>. El núcleo es [suga] y el modificador es [kawra].
- Wawmgawrad, donde [waum]<sub>N</sub> = negación del verano o sea invierno y [kawra]<sub>N</sub>, pero que funciona como modificador adjetival = sequía, ; -d]<sub>sufkulli</sub> = completo, máximo, indispensable <completamente opuesto al verano>
- Kawtawan, donde [kaw]<sub>N</sub> = lluvia [tawan]<sub>V</sub> = verter, descolgar <lluvia que se precipita (precipitada), se vierte (vertiente) o descuelga (descolgante)>.
- Urú sagarê, donde [urú]<sub>N</sub> = árbol [saga]<sub>N</sub> = brazo -ê]<sub>sufkulli</sub> = afectivo = árbol con bracitos o lleno de bracitos, lo cual da ‘enramado’, que el traductor interpreta como <ramas>.

- Usu ogóll [usu]<sub>N</sub> = varón [ogóll]<sub>N</sub> = prole <hijo> = varón que es hijo
- Ahhi ogóll [ahhi]<sub>N</sub> = mujer [ogóll]<sub>N</sub> = prole <hija> = mujer que es hija

A esta relación sumamos las palabras compuestas que hemos ido analizando tanto en la ,volvemos a ver:

- Pachakonday: [pacha]<sub>N</sub> = época, tiempo [kon]<sub>N</sub> = agua, zumo, néctar, líquido [day]<sub>N</sub> = cerro elevado (Torero) o montaña (Adelaar) <época en que el agua del cerro se evapora y produce enfermedad> según el mito moderno.
- Chochokonday: [chu]<sub>N</sub> = flor [chu]<sub>N</sub> = flor [kon]<sub>N</sub> = agua [day]<sub>N</sub> = cerro elevado (Torero) o montaña (Adelaar). Cerro tutelar de Cajabamba <flores que dan néctar a la montaña>
- Kullishmángor: [kulli]<sub>N</sub> = HOMBRE KULLI -ŝ]SUFKULLI= afectivo [mángor]<sub>N</sub> = progenitor, padre de... <progenitor, padre o tronco genealógico de la nación Kulli>
- Qunchucos: [qun]<sub>N</sub> = agua, líquido, zumo, néctar y [chuko]<sub>N</sub> = lugar originario, país, región -s]SUF.CASTpluralizador nominal. En esta palabra se han producido varios procesos de cambio. Probablemente, el componente básico kulli fue [chugo] = hielo, helado, granizo... Pero se quechuizó a [chuko]. Luego, al referirse a los habitantes del pueblo, se castellanizó agregándole el pluralizador nominal -s]. En el primer caso tenía que haber significado <el agua helada, o de los hielos y granizo>, lo cual es congruente con el patrón morfosintáctico del kulli. Aún así, como **chuko** también existe en kulli con el significado de ‘tierra originaria, país o región de origen’ tenemos ahora que podría interpretarse como ‘tierra originaria de las fuentes de agua’.

## PRUEBA DE HIPÓTESIS

### 4.3.1. Valorización de las fuentes

▪ El mito fundacional. Para la constatación de la historia de una cultura teniendo como registro al mito, este debe ser considerado:

a. Como una estrategia de conocimiento para descubrir los fenómenos que siempre aquejaron al hombre, bajo un enfoque diferente, pero en las mismas condiciones que lo hace la ciencia o la investigación tecnológica.

b. Una herramienta para desbrozar la elaboración fantástica situándola en su real dimensión, analizando aquello que explica lo inexplicable y aquello que contiene su lógica interna. Primero, admitir que la fantasía no es fantasía pura. En el mito fundacional kulli ha sido recreada al observar la remota configuración de la Vía Láctea, ese ‘vapor’ o humedad visible de su apariencia. La experiencia percibida por el sentido visual ‘sugirió’ al creador mítico la imagen del nombre *Ataq Uqu* –la Humedad Suprema– y la observación directa de la actividad humectante del agua en el mundo físico, inmediato, le ayudó a comprobar que en este medio húmedo cualquier tipo de vida es real o posible. Así es como llegó a entender que en la humedad se ubica el principio de la vida. Pero no quedó allí. Al crear los nombres *Sugadkawra* y *Wawmgawrad* o *Uquzgawrad* como deidades coadyuvantes de *Ataq Uqu*, escinde y destina a estas, funciones sugeridas por la conducta climática inmediata; el resultado es la noción clara y diferenciadora de las estaciones **seca** (verano) y **húmeda** o líquida (invierno), es decir, llega a conocer la variabilidad de la vida y, en consecuencia, a proponer un *modus vivendi* y otro *operandi* acordes con las oportunidades que brindan el tiempo y el espacio que han venido ocupando los protokulli o kulli después, desde siglos o milenios. He aquí, entonces, la mutua acción de la Naturaleza (realidad física) y el Hombre en afán de constituirse en actor de su propia evolución. Naturaleza y cultura juntas, indisolubles, desde el inicio.



El mito conserva datos de la realidad: nombres de accidentes geográficos (cerros u otros) sugeridos por su configuración o similitud con otros objetos. Estos sirven de pista para el seguimiento del itinerario seguido por un pueblo.

▪ Como la estrategia de conocimiento que opera en el discurrir de la realidad obedeciendo a una lógica sencilla de causa y efecto, transformable la una en el otro, y de éste en la primera, de modo permanente e infinito. La comprensión de este fenómeno otorga consistencia al mito, pues el mito no solo cuenta, sino que también registra la historia real de una cultura y de la sociedad que lo crea y recrea. Así, las estaciones en su discurrir repetitivo dan lugar a la consolidación de experiencia que puede transformarse en conocimiento y ciencia; sirven para regular la acción humana (por ejemplo, la agricultura de riego, la elección más adecuada de sitios para la construcción de edificios, la organización de la defensa territorial, las estrategias de asentamiento y migración, las épocas propicias para la esquila o para la siembra de tales o cuales plantas, etc.) aplicando tecnologías cada vez más racionales, pero sin abandonar el modo de pensar mítico sino patentizándolas en ceremonias y rituales de agradecimiento y ofrenda a los dioses, de tal manera que pensamiento empírico, técnico, lógico, racional, está ligado a pensamiento mágico, simbólico, mitológico. A este respecto las reflexiones de Morin (2010, p. 181 y ss.), son de resaltar: *“las combinaciones de mito y racionalidad pueden ser muy diversas”* [...]; una de las principales es la simbiótica, tal lo expresa él *“en un extremo, el neomito se implanta en la idea racional y la sojuzga, como el virus sojuzga al ADN de la célula que ha parasitado. En el otro extremo, el neomito da vida y calor a la idea racional, es decir mito y antimito, que entonces trabajan el uno para el otro, al mismo tiempo que trabajan el uno contra el otro”*. Lo expresa así después de sostener que las sociedades modernas también elaboran mitos que coexisten con los estudios científicos, excluyéndose y aceptándose mutuamente. Participamos de esta idea al demostrar que el mito fundacional de los Kulli

contiene verdades y fantasías al mismo tiempo, y esta característica termina por convertirlo en una estrategia valiosa de conocimiento.

c. Un conjunto complejo de símbolos abierto a la descripción, la explicación y la interpretación. En tanto símbolo complejo es capaz de brindar información válida en los aspectos socioculturales, de cosmovisión, tecnología (agraria, textil, cerámica, alimentaria, arquitectónica, hidráulica), religión, política, economía, ideología, milicia, ocupaciones domésticas, artísticas, y de todo cuanto hace que el hombre transforme el mundo y se transforme a sí mismo.

En el mito de fundación kulli podemos encontrar un paralelo bastante significativo entre el pensamiento simbólico y el lógico mediante la siguiente tabla:

Simbología mítica	Desciframiento lógico
1. Ataq Uqu = Humedad Suprema	1. Vía Láctea, galaxia en la que se ubica el sistema planetario solar
2. Sugadkawra = Deidad del tiempo seco	2. Estación seca = verano
3. Wawmgawrad = Deidad del tiempo húmedo o lluvioso	3. Estación húmeda = invierno, época de lluvia e inundaciones
4. Kawtawán = Diosa Lluvia. Hermana celosamente cuidada por soldados wachemines.	4. Lluvia serrana que alimenta las quebradas, y las convierten en vertientes y ríos que se precipitan al Pacífico
5. Wachemín, wachemines = Territorio, cultura y lengua de los esclavizadores de los protokulli y kulli	5. Wachemín = Pueblo o cultura que habitó originariamente la región serrana de Wamachuko y Cajamarca centro y sur. Mantuvo en secreto la tecnología del manejo del agua dulce.
6. Wamansuri = Deidad enviada por Ataq Uqu, desde el cielo, para procrear la humanidad, cuyo engendro fue un par de huevos en Kawtawán, virgen wachemín, de los que nacieron los gemelos Katatkill y Piguerao. Agricultor pobre, sabio. Muerto y hecho polvos por sus enemigos, ascendió como tal, y volvió hasta su padre Ataq Uqu.	6. Héroe, guía y estrategia del pueblo protokulli; aplicó la no violencia o la esclavitud simulada para investigar y extraer el secreto del manejo del agua dulce. Rompió el pacto de convivencia con los wachemín cuando estos le descubrieron que obtuvo información clave acerca del control de agua dulce, por vía de Kawtawán, su mujer.
7. Katatkill. Semidió que utilizando su honda dorada (mágica), resucitó a su madre, guerreó contra los wachemín, los venció, arrinconó o exterminó y se adueñó del país. Sacó indios nobles utilizando azada de oro e indios sirvientes usando azada de plata, del cerro y puna de Wakat. Fue convertido	7. Hijo de Wamansuri y Kawtawán, militar y estrategia antagónico de su padre, que planeó y ejecutó la rebelión de los protokulli contra los wachemín, nación a la que pertenecía su madre, los venció y dispersó hacia la periferia del territorio huamachuquino y fundó una nueva etapa histórica para los kulli. Creó por lo menos

en el dios de la luz y la energía, Trueno-Rayos integrados en una sola deidad, dueña a la vez del pasado y el futuro, cuyo poder le permitía comportarse como un oráculo.	dos clases sociales, la de los dominadores y los dominados. Su actuar expresa no solo la energía física, de la luz solar, sino también de la energía juvenil.
8. Pigerao. Hermano gemelo de Katatkil, el dios Relámpago, iluminador.	8. Piguerao. Silencioso, cauteloso, de espíritu pacífico y benéfico, mensajero del surgimiento del tiempo húmedo o lluvioso.
9. Uwigaycho y Unstiki. Deidades ayudantes de Ataq Uqu, protectoras de siembras y cosechas, especialmente del maíz y también de la reproducción tanto de animales como de seres humanos.	9. Hasta de la mayor autoridad o deidad se debe esperar delegación de funciones, de tal manera que el poder es compartido.
10. Wamansuri fue reducido a polvos	10. Wamansuri era de la misma naturaleza que su padre
11. La virgen parió dos huevos y murió del parto	11. La vida se genera por la existencia del principio femenino. Los huevos son el origen celular de la vida. Kawtawán murió→La lluvia desapareció, es tiempo de sequía.
12. Katatkill resucitó a su madre	12. La ocurrencia de los truenos y los rayos tienen como inevitable efecto la reaparición de la lluvia.
13. Wamansuri dejó dos huaracas a Kawtawán para que las diese a los que pariese	13. La waraka es un arma y simboliza la dotación de poderes de todo orden.
14. Kawtawán fue puesta a buen recaudo luego del descubrimiento de su embarazo	14. Los wachemín fueron conscientes del peligro de la develación de su secreto tecnológico sobre el manejo del agua dulce, ahora en posesión de los kulli.

4.2.2. **Resumen de correspondencias culturales** entre el texto mítico, el análisis lingüístico de topónimos, fitónimos, zoónimos, antropónimos y cultónimos y la información de los textos actuales publicados por ASPADERUC. A lo extenso de nuestro trabajo hemos venido aportando, discutiendo y analizando la cultura Kulli, sin dedicarle un espacio específico. Aquí lo intentamos realizar mediante el apretado resumen siguiente, basándonos en que los cultónimos no se hallan reducidos a nombres como en el caso de los otros ‘ónimos’, sino que están expandidos o desperdigados entre los relatos, las remembranzas, las descripciones de fiestas, anécdotas, experiencias vividas y aun escondidos entre otros tipos de información. Rememorémoslos:

- a. En el texto mítico hemos identificado las estaciones deificadas: Sugadkawra y Wawmgawrad o Uquzgawrad. En la información actual de los relatos cajamarquinos las hallamos subyacentes, recónditas, pero simultáneamente, presentes en la memoria popular de las '*kawrapishgas*' como una atribución del ave mensajera del invierno llamada wayanita.
- b. Uwigaycho y Unstiki del relato mítico circulan en el recreado mito de los sitios que 'pueden ser identificados con el componente toponímico '*chugo*' como el concepto Dios Tuerto recuperable en la conducta del granizo y la helada cuando atacan los sembríos campesinos.
- c. El concepto Kawtawán y todo lo relacionado a la lluvia, los manantiales que proporcionan agua dulce, se halla expresado ahora en el concepto 'duende hembra', el símbolo receptor de la fecundación que espera la acción del duende macho, en este caso del varón adolescente o joven humano al que logran atraer. ¿Kawtawán y Wamansuri? En los relatos cajamarquinos actuales el duende hembra vive en los manantiales, en las quebradas con ojos de agua, en los humedales o en medio de los bosques; su llamado es la voz ¡waw, kudu, kudu, kudu!'

En este mismo terreno del conocimiento se ubica el concepto '*minŷula*', supérstite en los relatos actuales que nos la presentan como una bruja que devoró a un hermanito varón extraviado junto con su hermanita en un bosque. Así, si un duende hembra atrae, hay un personaje negativo como *minŷula*, también femenino, que aterroriza y devora al ser humano masculino. (En la versión quechua de este relato, más completa, se llama Achkay y tiene doble cara, con una mira el futuro y con la otra retrocede al pasado). *Minŷula*, en lengua kulli y Achkay en lengua quechua son equivalentes, pero es imposible llegar a saber en cual de las culturas se creó el mito originalmente.

- d. El culto al árbol seco, el ‘palo’ del sacrificio del que dan cuenta los agustinos en los ritos de adoración a Ataq Uqu, está transformado ahora en la yunsa, unsha o úmisha en un nuevo rito, ‘carnavalizado’ en la erección de un madero al que se le viste con fruta y otros útiles, rememorando el rito kulli con el estribillo de una danza: ¡al choro, choro, *machaguay!* (*Machaqway*, es el nombre de una serpiente, ésta es el símbolo de la unión entre la Tierra y el Cielo para los efectos de la producción agrícola; no hemos podido descifrar la incógnita del ‘*choro-choro*’). El hecho de que sea un árbol seco al que se le quiere ver con abundante fruta, reactualiza la esperanza que milenariamente abriga la cultura kulli, el renacimiento de la vegetación mediante la lluvia.
- e. El culto al agua dulce, aunque no exclusivo de la cultura Kulli, se halla en esta muy originalmente asociado por milenios al de los templos al aire libre en Kallad (Qunpimayu ~ Cumbemayo), motivado por las inclementes sequías. El concepto ‘agua’ se halla ligado al de lluvia (kawtawán) y su importancia está vigente en la tenaz defensa del agua en la región Cajamarca actual (recordemos las jornadas defensivas en fechas muy recientes, cuando los pueblos de esta región vieron amenazadas sus vidas por los proyectos mineros en Hualgayoc-Bambamarca y La Conga en Cajamarca). En realidad, el agua vinculada a vida, es un concepto arraigado en la propia conciencia de nuestra especie, principalmente en las zonas áridas.
- f. El concepto ‘pachakonda’ como enfermedad pulmonar producida por el brusco cambio estacional, también mitificado como un espíritu que embaraza a las mujeres cuando la neblina está a ras del terreno. Palabra kulli distinta de las palabras quechuas: ‘pachahunta’ (estar con la barriga llena) o ‘pachaquntay’ (vapor de la tierra).
- g. El cultivo de las artes, especialmente la textil en la cual los maestros huamachuquinos y los cajamarquinos han revelado una gran creatividad hasta el día de hoy, utilizada por los españoles para explotarlos en los obrajes. En esta misma línea cultural destaca

también el tejido de los sombreros de junco, paja tokilla o blanca y de palma practicado hasta el día de hoy especialmente en Bambamarca y Celendín desde la niñez, a través de juegos de entrenamiento.

- h. En la culinaria son especialmente importantes la preparación del ‘caldo verde’ basado en el cultivo y utilización del kashwá, (*Chenopodium ambrosioides*), nombre kulli del payku quechua, no solo como condimento, sino como alimento y medicina para expulsar lombrices u otros parásitos en zonas húmedas y frías. La conservación de costumbres para el cultivo y consumo del chocho (kulli, el *Lupinus mutabilis*), el pajuro (*Erythrina edulis*) y la arrakacha (*Arracacia Xanthorrhiza*), relegados u olvidados en otras regiones del país.
- i. El concepto de ‘vida o energía’ aún en la materia inerte. Aunque Katatkill ya no esté presente, en Huamachuco, Santiago de Chuco (Mollepata) está vigente el [urandé] ~ [uranday] kulli, cuya presencia se demuestra al golpear una piedra con otra, acto del cual chispea ‘urandé’ y puede producir el fuego.

#### 4.2.3. La lengua kulli ha dejado su impronta en la lengua quechua de Áncash, particularmente notable en los siguientes hechos:

1° La guía para buscar en el quechua ancashino la relación con el kulli fue la vigencia del sufijo locativo **-chaw**] = EN que diverge de **-pi**] en los otros dialectos de esta macrolengua, cuya trayectoria evolutiva hemos explicado en su lugar, pero la resumimos:

- Del lexema [ĉao] → [čao] → [ĉawa] → [čawa] al encuentro con **-pi**] = [čawpi] hasta la gramaticalización → **-čaw**] → **[-čö]**. Esta larga secuencia tuvo que haber pasado primero por la apropiación semántica del lexema por los quechuas, que en kulli era ‘centro, núcleo, lugar o sitio buscado primero y elegido después para un emplazamiento’; hasta culminar en una progresiva gramaticalización que ha resultado funcionalmente importante en la forma del quechua ancashino principalmente, por su proximidad y su convivencia desde los primeros

tiempos de la formación de las culturas Kulli y Qichwa por sus sociedades, coexistentes y coparticipantes de territorios contiguos. En el actual idioma quechua ancashino, -chaw] pronunciado -chö], con alargamiento de vocal media posterior se interpreta como un sufijo locativo, espacial o temporal: *ruripaykichaw* = <en tu pollera>, *yarpayniykichaw* = <en tu recuerdo>, *taqay watachaw* = <en aquel año> y la frecuencia de uso es muy alta.

- Es evidente la evolución no solo del vocablo sino del concepto. Del inicial: ‘punto elegido para habitar, asentarse’, hasta el de ‘localización’ en todos los sentidos: arriba (en), abajo (en), en o al interior, no solo en las palabras simples sino en las construcciones compuestas como: *Ninqaykichaw*, *mana alli kanmi*: Lo malo está **en** lo que has dicho. Aparece tan profundamente arraigado en el quechua ancashino que, entre los bilingües de lengua materna quechua se oye ‘en arriba, en abajo...’, expresiones que traducen el -chaw] al castellano.

2° En esa búsqueda es que dimos con las palabras kulli quechuizadas en el Lexicón de Lobato (1901) quien las trata como añadidas al diccionario antiguo de González Holguín (1552) pero encontradas en el territorio del quechua central o Chinchaysuyo, la forma con la cual la lengua kulli tuvo contactos frecuentes, como lo hemos demostrado al realizar el análisis respectivo al tratar el contacto kulli-quechua. Lobato marcó con asterisco \* todos los términos incorporados. Nosotros hemos seleccionado la lista completa de ellos y luego de analizados, verificado que tienen bases kulli que fueron quechuizadas. Algunas han sido particularmente resistentes a la quechuización, por ejemplo, [kuskungo] que es búho en kulli y en quechua [tuku]; otras, a pesar de haberse quechuizado conservan la acentuación aguda del kulli como [guinoc] quechuización de [kinú]; finalmente, otras sucumbieron a la asimilación y forman parte definitiva del quechua Chinchaysuyo o central.

3° En la búsqueda nos encontramos también con el sufijo improductivo del quechua ancashino –t] ‘completamente’ que se halla en muy escasos términos en la actualidad, pero que en el kulli fue muy frecuente.

4° Pronunciación de oxítonas en el quechua ancashino.

4.2.4. Las huellas en el castellano de Cajamarca, centro y sur, territorio que abarca las actuales provincias de Hualgayoc (Bambamarca), Santa Cruz, San Miguel, Cajamarca, Cajabamba, Contumazá, Celendín aparecen como las que conservan con mayor nitidez léxico kulli. Para verificar este acierto hemos examinado los testimonios textuales del conjunto de publicaciones de ASPADERUC constituyendo listas que servirán de base para rescatar y elaborar el lexicón kulli. Para llegar a este resultado ha sido necesario postular una ampliación del territorio originalmente asignado al kulli, proponer un estudio fundamentado en la dialectalización de esta lengua hacia la periferia después de la rebelión de Katatkill, rescatar del olvido otros fenómenos como el aporte del idioma wachemín a la edificación del kulli e ingresar en la investigación de otros hechos culturales ligados al lingüístico.

4.2.5. El haber ingresado en el estudio de los fitónimos, zoónimos, antropónimos y cultónimos, a partir de lo avanzado en los estudios toponímicos, ha sido una experiencia muy positiva, pues nos ha permitido comprender cómo los hablantes de castellano ahora, descendientes de los hablantes de kulli, han ‘fossilizado’ las denominaciones de plantas, animales y accidentes geográficos con extraordinaria claridad; con menos intensidad han conservado los antropónimos –algunos totémicos– y no los han abandonado por razones de ascenso social o prejuicios religiosos. El fenómeno de mayor relieve, sin embargo, queda en las manifestaciones culturales, expresadas en la memoria de mitos que también afloran información lingüística. Neomitos constituidos sobre la base de mitos antiguos coexisten con la información descriptiva de fenómenos



socioculturales, de taxonomía botánica o zoológica en las tradiciones culturales recogidas en los textos cajamarquinos de ASPADERUC; también en las creaciones de textos con personajes folklóricos o típicos a los cuales identifican con nombres simbólicos.

- 4.2.6. El análisis morfológico ha rendido sus frutos para abrir los primeros pasos hacia la comprensión del funcionamiento sintáctico de la lengua kulli, a pesar de no contar con textos escritos en esta lengua. Igualmente ha servido para demostrar que la extinción acelerada de la lengua kulli en el área andina en la que contó con varios centros de difusión, tuvo en el ‘orden de palabras’ un factor para materializarse, además de las vicisitudes sufridas por sus hablantes primero frente al quechua y luego en su convivencia con el castellano que, al final, se transformó en sustitución.
- 4.2.7. El haber introducido el análisis semiótico del mito fundacional kulli otorgándole el nivel de texto creíble, nos parece un atrevimiento; al final de esta tarea ha rendido también sus frutos, permitiéndonos entender la lógica interna de esta manera de hurgar los hechos para explicar mejor lo que aparecía velado, y, a veces imposible de explicar su criptogramación.

## CONCLUSIONES

Siguiendo la estructura de este trabajo, las dos líneas que hemos abordado nos han permitido llegar a las siguientes conclusiones:

### **Línea de investigación de la cultura Kulli:**

PRIMERA. La cultura kulli, aunque no se la haya llamado con este nombre, ha dejado claras huellas de su existencia en un dilatado territorio que abarca desde la costa central a partir de un núcleo –Salinas del Chao, Virú–, paralelo al del territorio de la cultura quechua hasta la sierra norte en la que se ubican el actual pueblo de Conchucos, la provincia norancashina de Pallasca, la sierra adyacente de La Libertad y las provincias sureñas y centrales de la actual región de Cajamarca. Este territorio no es uniforme, sino que sus límites se extienden hacia algunas provincias de la región Huánuco actual, siguiendo el curso del río Marañón, debido a la dinámica social, la estrategia de la seudoesclavitud (sumisión estratégica) y el sistema de mitmaq aplicado en el Incanato. Por esta razón hemos propuesto para el espacio kulli tipos de territorio para entender la ocupación de chaos kulli: inicial, expandido, relicto y difuso.

SEGUNDA. El núcleo original de la cultura protokulli se halla en Las Salinas del Chao, cuyo gradual abandono hacia los valles adyacentes de Virú, Huamanzaña y Chao, primero, y a la sierra después (el cerro y ‘puna’ de Guacat), estuvo marcado por el cambio climático que obligó a los protokulli a constituir desplazamientos y emplazamientos (chao = núcleo de ubicación) por centenares de años en cada milenio, hasta la invasión española que los encuentra como Kulli en Huamachuco. Los factores impulsores de los desplazamientos fueron, además del agresivo cambio climático, el incremento poblacional, la obsesión por localizar las fuentes de agua y los lugares en que la lluvia prodigaba su generosidad, las desoladoras épocas de sequía y la presencia de los quechua que operaban como un contrafuerte humano limitante para su avance hacia la sierra nevada que cubre actualmente territorio ancashino.

TERCERA. La cultura kulli, atendiendo al mito fundacional, puede ser estudiada en cuatro grandes períodos:

- a. El tiempo de Ataguju, la Suprema Humedad, tiempo inmemorial desde el abandono progresivo protokulli de Las Salinas del Chao, la fundación de otros núcleos poblacionales o chaos en el itinerario transversal de ascenso hacia las fuentes de agua dulce.
- b. El ‘tiempo Wamansuri’ o de ‘esclavitud estratégica’, gran período de convivencia asimétrica con los wachemín hasta el levantamiento o rebelión mediando la acción del líder Katatkill.
- c. El ‘tiempo Katatkill’, que dura desde la independencia del pueblo Kulli de los wachemín hasta la época de la extirpación de idolatrías y la colonización cultural por parte de los colonizadores españoles. Se trata de un tiempo interrumpido, cortado brutalmente, que permitió engendrar el cuarto período, caracterizado por el debilitamiento de la creación cultural y la clandestinidad.
- d. El tiempo del deterioro lingüístico-cultural. La prolongación de la cultura kulli, sin que haya abandonado su tradición de elaboración de conocimiento mítico se halla vigente en los neomitos recogidos por ASPADERUC y en los que siguen creándose en la narrativa oral y en la experiencia de la vida diaria.

Atendiendo al ordenamiento por horizontes en los estudios arqueológicos:

- a. El precerámico tardío<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Según Alva y Beck: “fase ocupacional, caracterizada por el prevalente consumo de moluscos de la especie *Mesodesma Donacium*, algunas variedades de peces, lobos de mar y una amplia gama de cultígenos. Sus constructores y ocupantes no utilizaban cerámica, sirviéndose de recipientes de lagenaria y rocas calentadas para cocer sus alimentos, dejándonos asimismo restos de textiles de algodón (anillados y entrelazados), cuerdas de fibras vegetales, anzuelos de concha y fragmentos de tazas de piedra”. A partir del desplazamiento y asentamiento en el valle de Virú, ya se encuentra cerámica de caracteres muy apreciables; técnica que se perfecciona en las fases siguientes de Huamachuco y Cajamarca.

- b. Virú o Gallinazo. Fase que pudiérase ubicar entre los siglos III y VI d.C, cuando los ceramistas de los valles Virú y Chao se relacionaban con los de Moche y compartían influencias en la producción de ceramios ceremoniales para los ritos religiosos<sup>139</sup>.
- c. Namanchugo–Wamachuku<sup>140</sup>. Este período es el de ‘apogeo’ de la cultura kulli. Primero, durante el ‘tiempo Wamansuri’, convivencia con la cultura Wachemín, bajo el régimen de esclavitud estratégica.
- d. Kullismángor o Qahamarka. Período de afianzamiento cultural hacia la periferia norte de Wamachuku, cuyo centro de mayor importancia es el de Kullismángor, de resistencia wachemín después del desplazamiento bélico impuesto por los Kulli.<sup>141</sup>

### **Línea de investigación de la lengua Kulli:**

CUARTA. La lengua kulli está presente en el castellano de Cajamarca centro y sur, sierra de La Libertad y Pallasca (Áncash norte) en dirección sur, hasta Huambos en dirección norte, y ha marcado al quechua ancashino actual con caracteres distintivos verificables en los siguientes componentes:

- a. Léxico. Componente que ha resultado imprescindible para probar la existencia tanto de la cultura kulli como del idioma kulli. Las piezas identificadas pertenecen a la toponimia en mayor cantidad, y a la fitonimia, zoonimia, antroponimia y cultonimia en menor cantidad. El acopio de léxico kulli, posibilita ya elaborar un diccionario del idioma kulli.
- b. Fonético-fonológico. Son destacables los siguientes hechos:
  - En los fonemas suprasegmentales: el acento oxítono que, también se halla en el español, pero no en el qichwa.

<sup>139</sup> Gallinazo, “periodo cultural de cerámica pintada en negativo”. Uceda, Gayoso et. alter (2008).

<sup>140</sup> Información muy importante y actual, ilustrada, para este período se encuentra descrita exhaustivamente en *Patrimonio cultural del Perú. Monumentos arqueológicos de Santiago de Chuco*, (2012) libro de Ismael Pérez Calderón, auspiciado por CONCYTEC. Estudia, además de los asentamientos arqueológicos, la cerámica.

<sup>141</sup> Su centro fue la ciudad de Cajamarca, de cuyo asiento fueron trasladados, ya en la época del Coloniaje, a la provincia de Contumazá, pueblo de Guzmango, llamado así por los españoles.

- En el sistema fonológico de unidades segmentales, la presencia de las consonantes retroflejas [ç] y [ʃ], en calidad de actuales alófonos de los protofonemas \*/ç/ y \*/ʃ/, de los cuales [ç] y [ʃ] se escuchan en el castellano de Cajamarca y [ç] solo en el quechua de Corongo (Áncash); las consonantes sonoras /b/, /d/, /g/, en palabras kulli nativas y [f] como alófono de /p/ o /b/ en muy contados casos.
  - El corpus léxico ha permitido principalmente descubrir el sistema fonético-fonológico del kulli y también los patrones silábicos V, CV, VC, CVC, VCC, CCV, CCVC.
- c. Morfofonológico. El corpus léxico recopilado nos ha permitido identificar bases morfológicas monosílabas y polisílabas; igualmente la secuencia de dos bases morfológicas yuxtapuestas, que dan lugar a las palabras compuestas.

El análisis morfológico de las palabras compuestas ha sido aleccionador y muy útil, en el sentido de haber posibilitado la explicación del orden sintáctico en la construcción de frases, no así en el de oraciones porque la regla solo abarca el ‘orden de palabras’ pero aun falta descubrir otras reglas que conducirían a proponer por lo menos una gramática elemental.

Del proceso de afijación, ha sido posible la identificación de algunos sufijos kulli tanto en el castellano como en el quechua ancashino.

- d. Sintáctico. Como la mayoría de piezas léxicas recogidas está constituida por nombres, ha sido necesario leer y revisar las palabras en el contexto de textos castellanos, lo cual ha permitido descubrir otras categorías como verbos, adjetivos y adverbios.

El análisis de las palabras compuestas ha posibilitado descubrir el orden de los constituyentes que, sin descartar el funcionamiento de otros no favoritos, coincide con el del castellano: V→O en el sintagma verbal y N →modificador en el sintagma nominal.

- e. Semántico. En este nivel ligado mayormente al léxico se demuestra que la cultura kulli y la lengua que es portadora de la cosmovisión, la concepción, la cognición, las costumbres y el curso del pensamiento tanto mítico/simbólico/mágico como empírico/lógico/racional se

manifiestan en los textos castellanos de la región investigada de manera desigual, debido a la milenaria interrelación de la cultura e idioma kulli primero con el quechua y luego con el castellano y el quechua simultáneamente.

QUINTA. La lengua kulli como cualquier otra lengua ha sufrido un proceso de cambios complejos que pueden ser explicados diacrónicamente, entre los cuales está el de la dialectalización, hecho que se incrementó durante una primera época por su contacto con el quechua y las lenguas vecinas con las que se encontró durante su avance en la fundación de chaos (entre ellas la mochika), lo cual nos autoriza a postular áreas dialectales kulli donde Torero vio lenguas distintas según la nominalización toponímica. La colonización española, posteriormente, no hizo más que reforzar la dialectalización del idioma kulli al ejecutar las famosas reducciones de pueblos indígenas en toda la región andina, medida motivada por la necesidad de recabar impuestos bajo un nuevo modelo económico. La mita minera y la obrajería en la sierra norte del Perú son particularmente notables en los centros que funcionaban como fábricas de ropa de lana y algodón, donde los artesanos servían de por vida. Fueron estos centros los que constituyeron relictos kullihablantes que plantearon problemas serios a la administración colonial y a la iglesia católica, algunos de los cuales supervivieron hasta las dos primeras décadas del siglo XX.

- SEXTA. Entre los factores que concurrieron para la dialectalización del idioma kulli se hallan: las relaciones de contacto con el idioma quechua desde la antigüedad, hecho que ha posibilitado el intercambio de préstamos de tal modo que sus huellas son notorias y, en la actualidad, nos posibilita postular la existencia de un listado léxico que habría sido común a ambas lenguas e, igualmente, han dado lugar a la quechuización del kulli y, viceversa, a la kullización del quechua, no en igualdad de condiciones, puesto que el kulli fue un idioma subordinado al quechua en similar proporción que lo

fue la población que lo hablaba, al estado inka. Quechuización del kulli, así como kullización del quechua siempre fueron fenómenos simultáneos, coexistentes.

- De similar modo, durante el período de la esclavitud estratégica (Wamansuri), fue un escenario que permitió el ingreso de formas del habla wachemín en el kulli y de este en el wachemín; podemos hablar entonces de wacheminización del kulli y de kullización del wachemín.
- Otro de los elementos a tomar en cuenta en el proceso de la dialectalización del kulli es el oráculo de Namanchugo, centro de consulta verbal religiosa, para cuyo efecto se tenía que contar con el auxilio de intérpretes de las distintas lenguas de quienes asistían a estos eventos.

SEPTIMA. El proceso de castellanización acelerada del territorio antes Kulli se debe principalmente a dos factores lingüísticos como efecto de los extralingüísticos:

- a. El desprestigio paulatino del quechua a raíz de la colonización española que impuso su lengua y su cultura en el funcionamiento de todas las instituciones fundadas por el coloniaje.
- b. La coincidencia de las estructuras sintácticas del kulli con las del castellano que, finalmente, condujeron a la sustitución lingüística del kulli.

OCTAVA. La impronta que demuestra la influencia del idioma kulli en la lengua quechua actual de Áncash se halla, en orden de importancia, en los siguientes fenómenos analizados en su lugar:

- a. La importación y consecuente apropiación del lexema kulli [çao] = centro, núcleo, lugar propicio para la residencia humana, centro cúlrico, ubicación humana selecta, punto de referencia y orientación, durante el transcurso de un largo proceso de gramaticalización que desemboca en el uso generalizado del sufijo locativo -en] con el sentido de ‘ubicación o localización en general’ con pronunciación quechuizada evolutivamente

[ĉao] > [čaw] ~ [čawa] > [čoo] y aún con otras subvariantes actuales como [ču] en Conchucos sur.

- b. Registro persistente del fonema antiguo [ĉ], retroflejo, en la variedad quechua de Corongo, zona periférica norte del antiguo quechua central, ahora solo como testimonio alofónico de [č], y del fonema semirretroflejo /š/ en el extremo sur del quechua central (variedad wanka).
- c. Notoria presencia de híbridos kulli-quechua (la quechuización conserva la base kulli, pero agrega sufijos quechua) y quechua-kulli en los cuales se conservan las bases. Las evidencias se hallan registradas en los lexicones de Lobato (1901) y Pantoja (1972).
- d. Subsistencia del sufijo kulli -t], ya improductivo, como rezago.
- e. Pronunciación oxítónica de palabras quechuas en topónimos principalmente y en fitónimos en porcentaje menos considerable. Quechuizar los topónimos ha obligado al apocopamiento del sufijo -na] <lugar u objeto donde se cumple la acción indicada por la base morfológica> del quechua, que se reduce a la terminación -an], -in], -un] según la vocal final de la base morfológica quechua, por influencia del kulli.

NOVENA. El haber utilizado simultáneamente el análisis semiótico para la investigación del componente cultural de esta tesis y el lingüístico-morfológico para la investigación del componente lingüístico es más productivo que el uso separado de estas herramientas. Nos hemos convencido de que el mito aporta cultura a la lengua, y la lengua otorga realidad al mito; ambas herramientas han ayudado a ordenar el aparente caos de los datos, a reducir los efectos de la dispersión y a comprender los hechos en su devenir y ocurrir dinámicos y también en su aparente estática.



## RECOMENDACIONES

PRIMERA. En la Relación de la Religión y Ritos del Perú hecha por los padres agustinos (1992 [1560], p.17), se lee: “*Ataguju envió a el mundo a este Guamansuri; y éste vino a el mundo a la provincia de Guamachuco, que allí se avía de començar, y quando vino halló a unos que en lengua de Guamachuco se llaman guachemines; y él andaba muy pobre entre ellos y los guachemines le hazían trabaxar y hacer sus chácaras.*” Si nos preguntáramos ¿qué lengua hablaban los guachemines?, resulta lícito investigar para saber qué relación se mantuvo entre los opresores guachemines y el pueblo dirigido por Guamansuri, en lo que respecta a lenguas. Así mismo, es lícito pensar que, tanto los ‘oprimidos’ protokulli y los guachemines contactaron sus culturas y sus lenguas. Entonces podemos recomendar la investigación del contacto entre las culturas y lenguas de ambos pueblos y de cuánto de lengua guachemín conserva la lengua kulli, ya que las formas lingüísticas que se hallan en territorios contiguos a Huamachuco, entre los que se considera a Cajamarca, continúan siendo una incógnita que requiere ser aclarada. Una guía más o menos segura es el *Diccionario Geográfico e Histórico de Cajamarca (Toponimia departamental)* de Carlos Burga Larrea, quien, pese a que desconoce las lenguas, pues trata como quechua a cualquiera de las palabras extrañas, gracias a sus equívocos es posible identificar léxico kulli, entre las palabras que él encuentra entre los topónimos de una vasta región serrana del norte peruano.

SEGUNDA. Otra pista no analizada concienzudamente, incluso en este trabajo, son las guías telefónicas antiguas –cuando existían teléfonos fijos en casa– que recogen apellidos autóctonos de la zona de habla kulli. Dichos documentos constituyen una fuente para el descubrimiento de antropónimos, acerca de los cuales se puede hacer un estudio mucho más específico. Uno de los intentos para penetrar en este campo de estudio pertenece a Emelda Tapia (2017, p.5-6), *Modismos de mi pueblo ancestral* (Pacobamba, Chota) y otro, a Ravines T. (2001, p. 8-9),

*Apellidos indígenas de Cajamarca, a fines del siglo XVIII*, ambos en *El Boletín de Lima*, volumen XXXIX, n° 190 y XXIII, n° 126, respectivamente.

Sin embargo, es de observar que ambos trabajos se limitan a extraer datos y publicarlos, sin ningún tipo de análisis. Precisamente este trabajo último falta realizar.

TERCERA. La cultura kulli, ya no pura sino asimilada a la cultura quechua por un lado y a la occidental por otro, es rastreable en los textos publicados por la Asociación para el Desarrollo Rural de Cajamarca: ASPADERUC. Los testimonios de cada libro son invalorable, en el sentido de que la información fluye de sus propios actores. No ha sido manipulada y, por ello, ofrece confiabilidad en los datos.

CUARTA. Permítaseme trazar algunas tareas para incrementar las investigaciones relacionadas con la cultura y la lengua kulli.

4.1. A pesar de que el léxico kulli en tanto componente esencial de esta lengua ha sido el más buscado, discutido y rescatado, todavía no ha sido posible condensar estos trabajos en un Diccionario Enciclopédico de la Lengua Kulli. Están dadas las condiciones para elaborarlo. Tendrá que ser enciclopédico porque cada base morfológica de este idioma encierra toda una historia y necesita ser analizada en varias aristas como lo hemos intentado en el cuerpo de esta tesis cuando examinábamos las bases *Chuchuqura*, *Tiqtekuro*, *Pachakonda* o como lo propondremos en una nota de pie de página de nuestra exclusiva propiedad en una de las tareas.

4.2. La cultura y la lengua Wachemín.

4.3. Las relaciones interculturales Wachemín-Kulli.

4.4. La dialectalización del idioma kulli.

#### 4.5. La captura de ‘claves’ similares a la base ogoll.<sup>142</sup>

<sup>142</sup> Jaime Baltazar Martínez Compañón y Bujanda anotó hacia 1790: “Hombre: **Usú**. Mujer: **Ahhí**. Hijo: **Usú ogöll**. Hija: **Ahhí ogöll**”, como palabras en la lista de sus 43 **vozes...** en lengua kulli. Para los propósitos de esta recomendación, seleccionamos la clave OGOLL. La primera tentación es tratarla con el significado que captó Martínez “progenie, prole, hijo o hija”. Si esta palabra no hubiese sobrevivido hasta el día de hoy me habría quedado con el dato de Martínez. Pero se da el caso de que el autor de esta tesis ha participado en la construcción de un OGOLL, pero con el significado actual. Un ogoll es, entre los agricultores de Bambamarca (Lakamaka y Chala, principalmente), un **promontorio lítico circular**, semejante a un cilindro o, mejor, a una chullpa. Se erige en la tarea de selección o limpieza de la tierra de cultivo, apartándole las piedras y piedrecillas. El ogoll se eleva hasta 1,00 m o 1,50 m de altura y su diámetro es aproximadamente de 1 metro a 1,20 m. Se superponen las piedras según su tamaño; las más grandes y planas a la base inferior de la chullpa, las de menor tamaño y forma van configurando el cuerpo hasta culminar en una base superior plana, donde se acumulan piedras pequeñas otra vez planas y piedrecillas que cubren espacios vacíos. Sobre esta base se colocan las malas yerbas extraídas de la chacra para que al secarse, puedan ser quemadas al final de la jornada. Las dimensiones de la chacra determinan la construcción de pocos o muchos ogoll-ogoll.

El concepto purificación y limpieza de la chakra subyace a la acción misma de edificación del ogoll que se encomienda, con sabiduría, a los adolescentes y niños que acompañan la jornada de los trabajadores adultos. Pues, vale saber que, erigido el ogoll cumple, entre otras, las funciones siguientes:

- Facilita las operaciones agrícolas al liberar de piedras el terreno de cultivo y, con ello, se protege la mayor duración de las herramientas (arado, pico, lampa, konlúj, pala, barreta o barretillas) que, al no chocar con piedras, se conservan por más tiempo.
- Erigidos en puntos estratégicos de las chacras, operan como contrafuertes que disminuyen la acción destructora de los vientos contra los cultivos, principalmente de maíz, cebada, quinua, quyo (kiwicha) o trigo, cuyos tallos pasan por etapas quebradizas (vidriosas, dicen los campesinos actuales).
- De manera similar a la resistencia ante el embate eólico, contrarrestan la acción de las correnteras de las lluvias que, de no ser así, arrasarían los sembríos de ladera o pendiente, conteniéndolas o aminorando su velocidad.
- Aunque su construcción no requiere la calidad del artista arquitectónico de las chullpas, sí revela que los edificadores se guiaban por saberes prácticos. Por ejemplo, ubicar las piedras de mayor volumen en la base inferior, disminuyendo este requisito a medida de la elevación; colocar las piedras astilladas (pachilla) para garantizar la estabilidad del edificio entre las piedras más grandes. Entonces, había una función de entrenamiento de la inteligencia adolescente e infantil y la práctica de prepararse para el trabajo y la creatividad desde temprana edad.
- En el trabajo agrícola los obreros descansan a mitad de la primera jornada por la mañana y a mitad de la segunda por la tarde. Durante estos dos interregnos, se sitúan alrededor del ogoll, en cuya cima han colocado sus trastos; extraen la coca de sus bolsitas, se “arman”, sentados, endulzando sus bolos con cal, casi sin conversar, concentrados, sus espaldas descansando en la del ogoll, unos quince minutos antes de la reanudación de la tarea. Descansan, pues, espalda con espalda en la obra de sus hijos y sus nietos.
- El almuerzo que suelen traer las mujeres se sirve en lapas (platos grandes como azafates hechos de calabaza). Este es el potaje común o general que pasa de mano en mano: mote, tamales, papas sancochadas o sin mondar, cancha (maíz tostado). El potaje individual se sirve en mates redondos más pequeños, generalmente caldo, sopa o cuy con papa y ensalada picante.
- Los trabajadores, reposan sus espaldas en cada ogoll que, en este caso, es el núcleo que congrega, no es la mesa o la silla que conocemos en occidente.
- El ogoll también cobija en sus hendiduras a lagartijas, watupillas (reptiles), eventualmente aves que logran construir sus nidos (turricha) o insectos, algunos útiles para el control de plagas, otros para polinizar las flores, según las dimensiones del terreno.
- Dijimos que el ogoll tiene la base superior como una circunferencia. Allí hay muchas piedras planas y pequeñas descansando horizontalmente. Cuando las malezas acumuladas en esta base están secas, se les prende fuego. El chamuscarse las semillas y los tallos suena como palabrotas de protesta.

## BIBLIOGRAFIA

ACEDO-MATELLÁN, Víctor. (2016). *Preverbs llatins: aspectes morfosintàctics i semàntics*. En Buenafuentes, Cristina, Gloria CLAVERÍA e Isabel PUJOL (Eds. 2016). Cuestiones de Morfología Léxica. Madrid. Iberoamericana Vervuert.

ADELAAR, Willem. (1990). *En pos de la lengua culle*. En Temas de Lingüística Amerindia. Primer Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico-filológicas. Lima. CONCYTEC-GTZ.

AGUSTINOS, PP. ([1560] 1992). *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos*. Edición, estudio preliminar y notas de Lucila Castro de Trelles. Lima. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ALVA, Walter. (1986). *Las Salinas de Chao. Asentamiento temprano en el Norte del Perú*. Bonn, Alemania. Versión bilingüe alemán-castellano.

ANDRADE CIUDAD, Luis. (2010). *Contactos y fronteras de lenguas en la Cajamarca prehispánica*. Lima. Boletín de Arqueología PUCP, 14 (165-180).

ANDRADE CIUDAD, Luis. (2010). *El léxico del telar de cintura en la sierra norte del Perú*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.

ANDRADE CIUDAD, Luis. (2015). *Pallasca, último reducto de la lenga culle*. Tecnoscrito gentilmente alcanzado al autor de esta tesis como resumen de la conferencia sustentada por Andrade, en un Encuentro sobre lenguas indígenas en la Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo (Huaraz). Pontificia Universidad Católica del Perú.

ANDRADE C., L. (1999) *Topónimos de una lengua andina extinta en un listado de 1943*. Lima. En Lexis XXIII. PUCP.

APPEL, René y MUYSKEN, Peter. (1996). *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Barcelona, España. Talleres Gráficos HUROPÉ, S.L.

ANTÚNEZ DE MAYOLO RINNING, Santiago Erick. (1981). *La nutrición en el Antiguo Perú*. Lima. Edición del Banco Central de Reserva.

---

La forma del ogoll lo convierte en un altar al aire libre. Tiene el mismo perfil y la estructura del altar monolítico de Kallad (Cumbemayo, Cajamarca), una mole cilíndrica tallada para los sacrificios y las rogativas. El ogoll bambamarquino es un ara real cuando, ante la inevitable presencia del chugo (distinto de chuko), el hielo, la helada (una de las manifestaciones del dios tuerto), se recolecta y coloca karka o boñiga, bosta seca del ganado vacuno y equino sobre su base superior y se prende fuego. El humo de muchos ogoll-ogoll se expande como neblina sobre los sembríos de terrenos planos (no laderas o pendientes), morigera la temperatura del ambiente y controla el poder ciego o tuerto de la helada.

Por esto ogoll es una pieza léxica muy interesante. Es de carácter simbólico. Así es como pienso que deben motivarse para investigar la cultura y lengua que, con muchos ogoll-ogoll, puede ayudarnos a rescatar la cultura y lengua de una gran chacra wachemín-kulli.

ASPADERUC-PROYECTO ENCICLOPEDIA CAMPESINA (1992). *Hermano cuy, hermana yuta. Los animales en la tradición cajamarquina*. Cajamarca. Servicio editorial del Obispado de Cajamarca.

ASPADERUC-PROYECTO ENCICLOPEDIA CAMPESINA (1991). *Los hombres de kishuar. La medicina en la tradición cajamarquina*. Cajamarca. Asociación Martínez Compañón. Obispado de Cajamarca.

ASPADERUC-PROYECTO ENCICLOPEDIA CAMPESINA (1990). *Trenzando sombras. Los sombreros en la tradición cajamarquina*. Cajamarca. Servicio editorial del Obispado de Cajamarca.

ASPADERUC-PROYECTO ENCICLOPEDIA CAMPESINA (1990). *Todos los tiempos. La naturaleza del tiempo en la tradición cajamarquina*. Cajamarca. Servicio editorial del Obispado de Cajamarca.

ASPADERUC-PROYECTO ENCICLOPEDIA CAMPESINA. (1989). *¡Música, maestro! Instrumentos musicales en la tradición cajamarquina*. Cajamarca. Servicio editorial del Obispado de Cajamarca.

ASPADERUC-PROYECTO ENCICLOPEDIA CAMPESINA. (1989). *Nuestras herramientas. Tradición cajamarquina*. Lima. Tarea. Asociación de publicaciones educativas.

ASPADERUC-PROYECTO ENCICLOPEDIA CAMPESINA. (1989). *Tintes y tejidos. Tradición oral cajamarquina*. Lima. Tarea. Asociación de publicaciones educativas.

BATIUKOVA, Olga. (2016). *Restricciones léxico-semánticas y mecanismos composicionales en la morfología derivativa: el caso de -iza(r)*. En Buenafuentes C., Gloria Clavería e Isabel Pujol (eds.). *Cuestiones de morfología léxica*. Madrid. Iberoamericana Vervuert.

BATLLORI, Montserrat, BUENAFUENTES, Cristina, CLAVERÍA, Gloria, FREIXAS, Margarita, HUERTAS, Sheyla, JULIÁ, Carolina, MUÑOZ, Laura, PAZ, Ana, PRAT, Marta, PUJOL, Isabel, ROST, Assumpció, TORRUELA, Joan (ICREA). (2016) *La morfología léxica en el Portal de léxico hispánico: resultados del proyecto de investigación* (FFI2011-24183). En Buenafuentes C., Gloria Clavería e Isabel Pujol (eds.). *Cuestiones de morfología léxica*. Madrid. Iberoamericana Vervuert.

BECERRA SOLÍS, Alberto E. (s/f). *Llapa, Mitos y Leyendas*. Llapa-Cajamarca. (s/editorial).

BOLETÍN DE LIMA. (2005). Revista científica cultural. Volumen XXIV, N° 129. Lima. Editorial El Pino E.I.R.L.

BONAVIA, Duccio. (1991). *Perú. Hombre e historia. De los orígenes al siglo XV-I*. Lima. Fundación del Banco Continental para el fomento de la educación y la cultura.

BRACK EGG, Antonio. (1999). *Diccionario enciclopédico de plantas útiles del Perú*. Cuzco. CBC-Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”-PNUD-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

BUENAFUENTES, Cristina, Gloria CLAVERÍA e Isabel PUJOL (Eds. 2016). *Cuestiones de Morfología Léxica*. Madrid. Iberoamericana Vervuert.

BUENO, Raúl, BLANCO, Desiderio. (1980). *Metodología del análisis semiótico*. Fondo editorial de la Universidad de Lima.

BURGA LARREA, Carlos. (1983). *Diccionario geográfico e histórico de Cajamarca. (Toponimia departamental)*. Lima. Talleres de servicios de Artes Gráficas S.A.

CANZIANI AMICO, José. (2006). *Ciudad y territorio en los Andes. Contribuciones a la historia del urbanismo prehispánico*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.

CÁRDENAS M., Mercedes, VIVAR A., Judith. (2005). *Restos humanos de la ocupación precerámica en las pampas de Salinas del Chao*. En Boletín de Lima, pp. 43-62.

CARRANZA ROMERO, Francisco. (1992). *Diccionario español-quechua*. Seúl, Corea del Sur. Instituto de Estudios Iberoamericanos. Universidad Nacional de Seúl.

CARVAJAL ATENCIO, Marco Abel. (2016). *El castellano de Chota*. Lima. IBEGRAF.

CASTRO TORRES, John (editor, 2018). *Introducción a la Lingüística Clínica. Aproximaciones a los trastornos de la comunicación*. Lima. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo. (2013) (editor). *Trabajos de lingüística histórica quechua. Gary J. Parker*. Con la colaboración de Raúl Bendeزú Araujo y Denis Torres Menchola. Lima. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo. (2006). *Lingüística Quechua*. Lima, Editorial Horizonte.

CUBA MANRIQUE, M<sup>a</sup> del Carmen. (s/f). *Catequilla y otros adoratorios en Cabana (Áncash-Perú): Supervivencia de la cultura y la lengua culle*. III Encuentro de lenguas indígenas americanas.

CUBA MANRIQUE, M<sup>a</sup> del Carmen. (2000) *Vocabulario de Tauribara*. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CUBA MANRIQUE, M<sup>a</sup> del Carmen. (2005). *Morfología toponímica de la provincia de Pallasca*. En *Escritura y Pensamiento*, año VIII, N° 16-pp. 113-147. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CURATOLA P., Marco / Marłusz S. Ziółkowski-Editores. (2008). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

DE LA TORRE, Ana. (1986). *Los dos lados del mundo y del tiempo. Representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena*. Lima. Centro de Investigación, Educación y Desarrollo.

DIAZ NÚÑEZ, Juan Luis. (2005). *Sinonimia ancestral típica de Cascas. Estudio monográfico 1. Fuentes para el estudio arqueolingüístico y etnohistórico del distrito de Cascas y su entorno*.

Cascas-Gran Chimú-La Libertad. Unidad de Gestión Educativa Local-Concejo Provincial Gran Chimú-Cascas.

ESCOBAR ZAPATA, Emérita. (¿?). Lenguas en contacto en la sierra norte del Perú. Una perspectiva cognitiva en la dialectología del castellano. En Revista “Tierra Nuestra” pp. 99-114. Lima. Universidad Nacional Agraria de La Molina.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar. Haydée Quiroz y Pedro J. Pazos (comp.) (2018). *Miradas etnohistóricas a Cajamarca*. Lima. Fondo editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

FÁBREGAS, Antonio. (2013). *La morfología. El análisis de la palabra compleja*. Madrid. Editorial Síntesis.

FLORES REYNA, Manuel (1996). Los estudios interdisciplinarios y la reconstrucción de la lengua culle. Parte I: La historia de la lengua culle. Inédito. Tecnoscrito alcanzado desinteresada y generosamente al autor de esta tesis.

FLORES REYNA, Manuel (2000). *Recopilación léxica preliminar de la lengua Culle*. En Típshe-Revista de Humanidades-Facultad de Humanidades, Universidad Nacional Federico Villarreal.

FLORES REYNA, Manuel. (2001). *Estudio comparativo del léxico culle en el castellano de las provincias de Santiago de Chuco (La Libertad) y Pallasca*. En Verbum N° 2. Lima. Universidad Nacional Federico Villarreal.

GARCÍA JARA, Marcial. (2007). *Monografía de la provincia de Santiago de Chuco*. Trujillo. Industria Gráfica Libertad S.A.C.

GLEICK, James. (2012). *Caos. La creación de una ciencia*. Traducción de Juan Antonio Gutiérrez-Larraya. Barcelona. Crítica.

GONZALES MATTOS, Jorge Luis. (2001). *Aprovechamiento económico de los recursos arqueológicos de la costa norte del Perú como alternativa de crecimiento del producto turístico*. Lima. Tesis-Pontificia Universidad Católica del Perú.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. ([1608] 1952). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Quechua*. Lima. Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GUARDIA MAYORGA, César. (1967). *Diccionario kechwa-castellano*. Lima. Impresión de bolsillo, popular.

HERRERA, Alexander, Carolina ORSINI y Kevin LANE. (editores) (2006). *La complejidad social en la sierra de Áncash: ensayos sobre paisaje, economía y continuidades culturales*. Milano, Italia. Civiche Raccolte d'Arte-Applicata del Castello Sforzesco. Lima. PUNKU-Centro de Investigaciones Andinas.

HINTZ, Daniel John. (2000). *Características distintivas del quechua de Corongo. Perspectivas histórica y sincrónica*. Lima. Instituto Lingüístico de Verano.

KENT, Jonathan D., VÁSQUEZ S. Víctor, Teresa ROSALES THAM y Catherine GAITHER. (2006). *Análisis de pigmentos mediante EDAX (análisis de energía dispersiva por rayos X) de contextos arqueológicos de Santa Rita "B", valle de Chao-Costa norte del Perú*.

LA RIVA VEGAZZO, Iván. (2008?). *Mis razones para sentir orgullo por Huamachuco*. Municipalidad Provincial de Sánchez Carrión. Fondo ítalooperuano-ONG-IDESI La Libertad.

LOBATO, Juan. G. N. (1901). *Arte y Diccionario Qqechua-Español*. Corregido y aumentado por los RR.PP. Redentoristas. Lima. Imprenta del Estado.

MENACHO LÓPEZ, Leonel-MINEDU. (2005). *Ancash Shimi Qullqa. Diccionario del quechua de Ancash*. Lima. Editado por el Ministerio de Educación del Perú.

MILLA VILLENA, Carlos. (2005). *Génesis de la Cultura Andina*. Lima. Editorial Horizonte.

MILLONES, Luis. (2002). *Las confesiones de don Juan Vásquez*. Con el apéndice documental. Transcripción paleográfica de Laura Gutiérrez. Lima. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Francés de Estudios Andinos.

MINEDU. (1905). *Vocabulario Políglota Incaico Quechua, Aimara, Castellano*. Lima. Colegio de Propaganda FIDE del Perú.

MORENO CABRERA, Juan Carlos (2004). *Introducción a la Lingüística. Enfoque tipológico y universalista*. 2ª edición aumentada y revisada. Madrid. Editorial Síntesis.

MORIN, Edgar. (2009). *El método 5. La humanidad de la Humanidad. La identidad humana*. 4ª edición. Madrid. Cátedra.

MORIN, Edgar. (2010). *El método 3. El conocimiento del conocimiento*. 7<sup>ma</sup> edición. Madrid. Cátedra-Teorema.

MURRA, John Víctor. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima. Instituto de Estudios Peruanos.

MURÚA, fray Martín de (2001[1616]). *Historia general del Perú*. Lima. Editorial Horizonte.

PARKER, Gary. (1970). *Fonología del quechua de Wailas*. Lima. Ministerio de Educación.

PANTOJA RAMOS, Santiago-Swisshelm, Germán. (1972). *Diccionario del quechua de Huaraz*. Huaraz. Edición mimeografiada en el Seminario San Francisco de Sales-Convento de los sacerdotes benedictinos.

PAREDES E., Víctor (2010). *La arracacha y el pajuro, dos especies kulliandinas en peligro de extinción*. Cajamarca. Editorial Baltazar Jaime Martínez Compañón y Bujanda.

PÉREZ CALDERÓN, Ismael. (2012). *Patrimonio cultural del Perú: Monumentos arqueológicos de Santiago de Chuco*. Lima. Auspicio de CONCYTEC-Distribuidora y Servicios Generales Vargas S.R.L.



PUGA ARROYO, Nicolás (1971). Topónimos quechuas de Cajamarca y sus alrededores. Trujillo. Editorial Rumitiyana.

QUESADA CASTILLO, Félix. (1976). *Diccionario quechua Cajamarca-Cañaris*. Lima. Ministerio de Educación.

QUEZADA MACCHIAVELLO, Óscar. (2007). *Del mito como forma simbólica. Ensayo de hermenéutica semiótica*. Lima. Fondo de Cultura Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Universidad de Lima.

QUEZADA MACCHIAVELLO, Óscar. (1999). *Fronteras de la Semiótica. Homenaje a Desiderio Blanco*. Lima. Fondo de Cultura Económica-Perú/Fondo editorial de la Universidad de Lima.

QUEZADA MACCHIAVELLO, Óscar. (1991). *Semiótica Generativa. Bases teóricas*. Lima. Facultad de Ciencias de la comunicación de la Universidad de Lima.

RAFAEL ÁLVAREZ, Bernardo. (2019). *Habla del conshyamino. Diccionario del castellano de Pallasca*. Lima. Cactus Editores.

RAVINES, Roger. (2016). *El estilo de Cajamarca de Transición*. En Boletín de Lima. Vol. XXXVIII, N° 186, Año 38, pp. 81-111.

RAVINES, Roger. (2017). *Cerámica Cajamarca extraterritorial*. En Boletín de Lima. Vol. XXXIX, N° 187, Año 39, pp. 65-144.

RAVINES, Roger. (2017). *La cantera de Tres Cruces, Quiruvilca*. En Boletín de Lima. Vol. XXXIX, N° 188, Año 39, pp. 65-144.

RAVINES, Roger. (2017). *El canal de Cumbemayo, Cajamarca*. En Boletín de Lima. Vol. XXXIX, N° 190, Año 39, pp. 61-156.

RAVINES, Tristán. (2001). *Apellidos indígenas de Cajamarca, a fines del siglo XVIII*. En Boletín de Lima. Vol. XXIII, N° 126, Año 23, pp. 8-9.

REICHLLEN, Henry y Paulete. (2007). *Investigaciones arqueológicas en Utcubamba y el Juego de tejos en Moche y Cajamarca*. En Boletín de Lima. Vol. XXIX, N° 149, Año 29, pp. 371-400.

RIFÓN SÁNCHEZ, Antonio. (2016). *Bloqueo y competición entre sufijos en la formación de sustantivos de adjetivos del español*. En Buenafuentes C., Gloria Clavería e Isabel Pujol (eds.). *Cuestiones de morfología léxica*. Madrid. Iberoamericana Vervuert.

RODRÍGUEZ RAMALLE, M<sup>a</sup>. Teresa (2015). *Las relaciones sintáticas*. Madrid. Editorial Síntesis.

SALAVERRY LLOSA, José A. (2006). *Macroecología de los Andes peruanos. Situación actual y dinámica de cambio en los últimos 20 000 años*. Lima. Edición auspiciada por CONCYTEC.

- SCALISE, Sergio. (1986). *Morfología Generativa*. Dordrecht. Foris Publications.
- SERRANO-DOLADER, David. (2016). *Viejas y nuevas aproximaciones al concepto de parasíntesis*. En Buenafuentes C., Gloria Clavería e Isabel Pujol (eds.). *Cuestiones de morfología léxica*. Madrid. Iberoamericana Vervuert.
- SWISSHELM, Germán. (1971). *Un análisis detallado de la fonología del quechua de Huaraz*. Huaraz. Estudios Culturales Benedictinos, N° 1.
- TAPIA, Emelda. (2017). *Modismos de mi pueblo ancestral (Pacobamba-Chota)*. En Boletín de Lima. Vol.XXXIX, N° 190, Año 39, pp. 5-6.
- TELLO ROJAS, Julio César. (2004). *Arqueología de Cajamarca: Expedición al Marañón-1937*. Obras completas, Volumen I. Lima. Fondo editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos-COFIDE, Corporación Financiera de Desarrollo.
- TINOCO CANO, Israel. (2009). *Hacia un nuevo paradigma de Moche: interpretaciones acerca de la relación entre las tradiciones culturales Moche y Gallinazo*. Universidad Complutense de Madrid.
- TOPIC, John. (2008). *El santuario de Catequil: Estructura y agencia. Hacia una comprensión de los oráculos andinos*. Lima. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TORERO F. de C., Alfredo (2002). *Idiomas de los Andes. Lingüística e Historia*. Lima. Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA. Editorial Horizonte.
- TORRES MENCHOLA, Denis Joel. (2019). Tesis para la obtención del grado académico de Maestría “Panorama lingüístico del departamento de Cajamarca a partir del examen de la toponimia actual”. Escuela de Posgrado, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- UCEDA CASTILLO, Santiago, GAYOSO RULLIER, Henry y Nadia GAMARRA CARRANZA. (2008) Lo Gallinazo en Huacas de Moche ¿Estilo o cultura? (Manuscrito expuesto en la Mesa Redonda Gallinazo: una tradición cultural temprana en la costa norte peruana)
- VASQUEZ S., Víctor, John R. TOPIC y Teresa E. Rosales Tham. (2005). *Restos de granos de almidón en fragmentos de cerámica de Namanchugo y cerro Icchal, San José de Porcón, Santiago de Chuco, La Libertad*. En Boletín de Lima, pp.63-76.
- WEBER, David J., MEIER, Elke, editores. (2008) *Achkay, mito vigente en el mundo quechua*. Introducción de Francisco Carranza Romero. Lima. Instituto Lingüístico de Verano.
- WISE, Mary Ruth. Editora (1996). *Estudios lingüísticos de textos de la Amazonía Peruana*. Recopilación de Ágot Bergli. Yarinacocha-Pucallpa. Instituto Lingüístico de Verano-Ministerio de Educación.
- ZÁRATE PLASENCIA, Fidel A. (1971). *Contumazá o Esbozos para la monografía provincial*. 2ª. Edición. Lima. La floralia del Inca.

## **ANEXOS**





**Qunpimayu: Culto al agua**





**Qunpimayu: agua detenida a propósito**





**Wagra Chuko: inundación**





**Wagra Chuko: deslizamiento**





**Qunpimayu: Culto a la Tsakana**